Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Patronato «Raimundo Lulio» — Instituto «Francisco Suárez»

ESTUDIOS BÍBLICOS

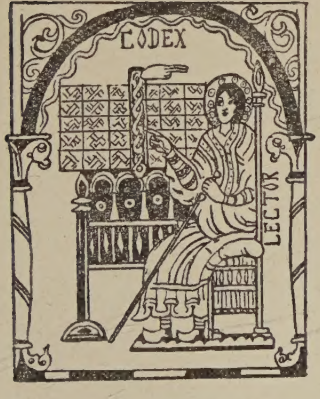
ORGANO DE LA ASOCIACION PARA EL FOMENTO DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS EN ESPAÑA (A. F. E. B. E.)

VOLUMEN XV

Lucerna pedibus meis verbum tuum, Domine.

(Ps. 108, 105.)

(CON LICENCIA ECLESIÁSTICA)



Property of
CSaT
Please return to
Graduate Theological
Union Library

MADRID
1 9 5 6

vol 15
1956

C. BERMEJO, IMPRESOR.—GARCÍA MORATO, 122.—TELÉFONO 33-06-19.—MADRID

INDICES

200687

1.—DE PERSONAS CITADAS

Abel, 304.
Abu Matar, 310, 311.
Abudraham, 287.
Adler, J. G. C., 299.
Adúriz, J., 463.
Agustín (S.), 138, 145, 632, 432.
Agus, I. A., 465.
Aharoni, 315.
Albright, W. F., 130, 132, 133, 134, 307, 451.
Aldwinckle, R. F., 111
Alejandro, 439.
Alonso, Dámaso, 63.
Alonso, J., 127.
Alonso, J. M.ª, 433.
Alonso Díaz, J., 459, 460.
Alonso de Madrigal, 336.
Alonso Schökel, L., 84, 333.
Alt Albrecht, 317.
Allard, M , 467.
Allo, P., 331, 389, 414.
Amato, A. D', 469.
Amelli, 61.
Amiet, P., 141.
Ammonio, 332.
Andérez, V., 474.
Andrea, 136.
Andrés, A., 38.
Andrés de S. Víctor, 333.
Antioco IV, 122.
Apolonio de Tiana, 439.
Arculfo, 310.
Arias, J., 447.
Arintero, P., 473.
Arnal, J., 162, 167, 182.
Arnaldich, L., 142, 337.
Arza, A., 233.
Assouad, N., 334.
Asur, 77, 78, 79, 80, 81.
Athon Bilehan (J. Caballero), 330.
Audet, J. P., 468.
Auge, R., 122, 340.
Augusto, 439.
Ausejo, vid. Serafín de Ausejo.
Auvray, P., 136.
Avigard, N., 313, 320.
Avi-Yonah, 134.
Ascigad, 314.
Ayuso, T., 13, 27, 33, 68, 62, 119, 120, 130, 142, 325, 453, 454.

Baciocchi, J. de, 140.
Bacon, J. T. D., 11.
Bacher, 289.
Baer, H., 353, 363.
Bagatti, B., 309, 310.
Baillet, M., 462.
Baldensperger, 384.
Bar Adon, 134.
Barberini, F., 298.
Bardke, H., 468.
Barret, 110.
Barth, K., 111, 113, 430, 431.
Barthelemy, D., 319.
Bartina, S., 335.
Barton Payne, J., 339.
Bartsch, 112.
Baruc, 34, 35, 123, 441.
Batiffol, P., 260, 269.
Bauer, 196, 202, 210, 221.
Baumann, 138.
Baumstark, A., 462.
Baur, C., 455.

Bea, A., 332.
Beaupère, R., 465.
Ben-Horin, M., 465.
Benoit, P., 112, 233, 336, 465, 468.
Berard, 133.
Berger, 11, 12, 13, 14, 16, 27, 60.
Bermejo, M. T., 38.
Bernard, J. H., 227, 384, 406.
Bernardo de Montfaucon, 455.
Bertrams, H., 166, 167, 171.
Bianchini, 11.
Bileham, 146.
Billot, L., 433.
Bishop, F., 137.
Blanc, 326.
Blanchard, P., 462.
Bloch, J., 465.
Bloch, R., 326, 446, 447.
Blinzler, J., 332.
Bludau, 13.
Bo Reicke, 325.
Bodenheiner, 327.
Boismard, M. E., 368, 370, 371, 372, 373, 384, 408, 409, 410, 411, 414, 425, 466, 468, 474.
Bonnard, 112, 114, 115, 116, 235, 239, 243, 468.
Bonsirven, J., 129, 148, 400, 401.
Bornkamm, 13.
Botte, 110, 326.
Bottero, J., 333.
Bover, J. M.ª, 23, 30, 31, 32, 34, 390, 411, 453.
Braidwood, 133.
Brandon, S. G. T., 113.
Braum, F. M., 136, 141, 336, 395, 469.
Braum, R., 142.
Braun, 421, 422, 431.
Brendenkamp, 64.
Bressan, G., 121.
Brinkmann, 110, 116.
Brown, R. E., 95, 99, 100, 101, 102, 104, 137.
Brownlee, W. H., 287.
Brüll, A., 105, 107.
Brunet, A., 142.
Brunot, A., 127.
Brunner, E., 149.
Bruns, J. E., 334.
Bruyne, De, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 59.
Buda, 439.
Buchanan, 60.
Büchsel, 150, 345, 365.
Buess, E., 113.
Bultmann, R., 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 325, 335, 336, 384, 385, 412, 416, 438, 442, 465, 467.
Buri, 112,
Burney, 384.
Bussolini, J. A., 463.
Buzy, 389, 390.

Cadbury, Henry G., 139.
Calvino, 431.
Camelot, 109.
Campenhausen, V., 430.
Canon Mitchell, G., 335.
Cantera, 390.
Cantera Burgos, F., 142.
Carmignac, J., 468.
Casalis, G., 113.
Casiano, 465.
Casiodoro, 33.
Castellino, P., 327.
Cavalletti, S., 461.
Cazelles, H., 141, 326.
Ceresa, Castaldo, A., 470.
Cerfaux, L., 113, 138, 228, 229, 233, 236, 237, 238, 243, 244, 249, 263, 273, 375, 377, 378, 387, 388, 430.
Ceroke, Ch. P., 470.
Ceuppens, F., 156.
Cintas, 133.
Cirilo de Jerusalén, S., 150, 454.
Clemente de Alejandría, 272, 275.
Clemente de Roma, S., 237, 240.
Clermont Ganean, 317.
Colunga, A., 102, 241, 443, 469.
Comte, Augusto, 153.
Condamin, 64, 75.
Conzelmann, 110.
Coppens, J., 102, 103, 334, 463, 468.
Cornelio, 350.
Cossement, 110.
Coste, J., 140.

Couroyer, B., 336, 468.
Courtade, G., 103.
Cowley, A. E., 297.
Cross, F. M., 133, 315, 316, 336.
Cryer, 384.
Cuissard, Ch., 27.
Cullmann, O., 226, 267, 335, 430, 465.
Cunninghan, M. P., 152.
Curley Francis, X, 136.
Curtis, A. H., 113.

Chadvick, H., 464.
Chapman, 13.
Charlier, C., 136, 462.
Charue, A., 404, 405.
Chatillon, 326.
Chawick, 133.
Chenu, M. D., 148.
Cheyne, 64.

Dabrowski, E., 448, 449.
Dahl, N. A., 116.
Dahood, M., 333, 462.
Dámaso, S., 41.
Daniélou, J., 136, 326.
Dante Alighieri, 473.
Daube, D., 335.
Davies, J. G., 465.
Deissmann, A., 269.
Delcor, M., 139, 140.
Delitzsch, F., 64.
Delling, 325.
Demann, 326.
Descamps, A., 259, 261, 326, 332.
Díaz, J. Ramón, 108, 300.
Dibelius, 438.
Diem, H., 113, 138.
Díez Macho, A., 85, 86, 87, 142, 221, 222, 295, 447, 470.
Dionissos, 439.
Dobschütz, E. V., 11, 377.
Dodd, C. H., 414, 467.
Dodeward, J. A. E., 333.
Doignon, J., 141.
Dold, A., 333.
Dothan, M., 313.
Dreidemie, O. J., 463.
Dreyfus, P., 465.
Driver, G. R., 332, 465.
Dubarle, A. M., 336, 462, 465, 468, 469.
Ducros, X., 334.
Duesberg, H., 136, 462.
Dufour, 114.
Duhm, 64.
Dujardin, E., 113.
Duplacy, J., 466.
Dupont, J., 141, 332, 387, 405, 467.

Eboli, Marino de, 140.
Edelmann, R., 197.
Efraim, R., 287.
Egender, 110, 111.
Ehrardt, A., 139.
Ehrenberg, 327.
Eijo y Garay, L., 429.
Eiss, W., 464.
Eissfeldt, O., 335.
Erciso, J., 6, 330, 331, 429.
Epstein, A., 289.
Eric, F., 137.
Ermatinger, E., 63.
Escipión el Africano, 439.
Esteban Romero, A., 116, 132, 454.
Estienne, R., 284.
Estrabon, 460.
Eusebio de Cesárea, 15, 227, 332, 382, 464.
Euripides, 465.
Eutalio, 464.
Eustaquio, 9.
Ewald, 64.

Faccio, 385.
Fahy, T., 335, 465.
Ferar, W. H., 454.
Fernández Jiménez, M., 432.
Fernández Truyols, A., 330.
Fernández, A., 461.
Festugière, A.-M., 168, 169, 170.
Feuillet, A., 235, 239, 240, 241, 466, 467.
Filon, 326, 452.
Filson, F. V., 273, 274.
Finegan, J., 464.
Fiorito, M. A., 463.

Firkowich, A., 299.
Fischer, 64.
Fish, T., 466.
Fitzmayer, J. A., 142, 334.
Flack, E. E., 339.
Flanagan, N., 334.
Florencio, 25.
Focio, 465.
Follet, R., 333, 462.
Forcada, V., 473.
Forestell, J. T., 462.
Forsyth Torrance, T., 470.
Förster, 325.
Fraile, G., 473.
Fraine, J. de, 137, 333.
Frank, R. M., 137.
Frankel, D., 288.
Fransen, I., 112, 113, 114, 136, 462.
Free, J. P., 134, 303.
Friedrich, G., 325.
Fries, 114, 115.
Froidevaux, L., 467.
Frois B. J. Le, 461.
Fuchs, S., 116, 367, 471.
Fuenterrabia, F., 463.
Fuller, I., 474.
Fuller, R. H., 112, 339.
Funk, I., 11.
Furumark, A., 133.
Fust, J., 284.
Fuste Ara, R., 94.

Gächter, P., 151, 157.
Gächter, J., 384, 410, 411, 418, 419, 420, 421, 423.
Galeno, 460.
Galling, K., 471.
Gallus, T., 334.
Gamaliel, Rabbi, 314.
Gancho, C., 438.
Gander, 113.
Garbini, G., 461.
Gardet, 326.
Garganta, J. M.ª, 473.
García Cordero, M., 116, 121, 122, 123, 126, 130, 135, 326, 328, 456.
García de la Fuente, O., 443, 463.
García Lamadrid, A., 440, 445, 474.
García Miralles, M., 436.
García de Orbiso, T., 458, 459.
García Villada, Z., 38.
García Villoslada, R., 29.
Garite, G., 468.
Garofalo, S., 120, 262, 327, 328, 463.
Garrigou-Lagrange, R., 469.
Garstang, 133, 301, 311.
Gaster, M., 188.
Gaster, T. H., 113.
Geiger, A., 288.
Gelin, A., 326, 463.
Georgiev, 133.
Gherardino, 430.
Giblet, J., 136, 466.
Gil Ulecia, A., 285.
Giensberg, L., 289.
Ginsburger, M., 291.
Giraudo, M., 469.
Girotti, 455.
Glaser, E., 470.
Glueck, N., 318.
Gogarten, F., 113.
Gögler, 337.
Goguel, M., 110.
Goitia, J., 185, 380.
Goldberg, L., 299, 300.
González, R. E., 443.
González Ruiz, J. M.ª, 127, 129, 234, 239, 241, 247, 249, 256, 323, 324, 325, 329, 444, 454, 456, 457, 458, 459, 460, 474.
González Lamadrid, A., 451, 452.
Gonzalo Maeso, D., 142, 336.
Gordis, 124.
Görski, C., 450.
Gottstein, M. H., 333, 461.
Goumaz, L., 461.
Grand, 464.
Gray, J., 462.
Grayzel, S., 140.
Graystone, G., 139, 335.
Grech, P., 137.
Green, J., 462.
Greenlee, J. H., 454.
Grelot, P., 466, 468.
Gressmann, 64.
Grosjean, P., 142.

Gross, E., 337, 464, 470.
Grundmann, W., 151, 355, 359.
Gryglewicz, F., 449, 462.
Gualandi, D., 461.
Guillet, J., 140, 360.
Guindon, R., 142.
Gutenberg, 280, 281, 282, 283, 284, 285.

Hackett, J., 465.
Haenchen, E., 471.
Hamer, J., 113.
Hamman, A., 462.
Hanina, R., 314.
Harding, G. L., 319, 451.
Harkavy, A., 107, 298, 299, 300.
Harnack, A., 11, 431.
Hartlich-Sachs, 116.
Hauret, Ch., 469.
Hegel, 431.
Heidenheim, M., 108, 298.
Heisch, E., 471.
Henry, P., 233, 235, 239, 240, 241.
Heracleón, 335.
Hering, J., 468.
Herrera Oria, A., 130, 131, 145.
Heunemann, G., 113.
Hier, C., 150.
Hoenig, S. B., 465.
Hofmann, F., 114.
Hoffmann, F., 116.
Holzmeister, 390, 391.
Hoonacker, Van, 343.
Horst, F., 463.
Hort, 454.
Hoskyns, E. C., 413.
Hospodar, B., 334.
Hruby, 326.
Huby, J., 255.
Huesman, J., 462.
Humberto de Dijon, 336.

Ignacio de Antioquia (S.), 400.
Ignacio de Loyola (S.), 463.
Imschoot, P. Van, 156, 159, 160, 172.
Inocencio IV, 140.
Ireneo de Lyon (S.), 136, 247, 248, 255, 270, 426, 467.
Isidoro de Sevilla (S.), 25, 33, 35, 58.
Iturrioz, D., 435.
Iwanicki, J., 448, 450.

Jacome, J. M., 331.
Jaspers, 116.
Javierre, A. M., 430, 431.
Jeremias, 325, 384.
Jerónimo (S.), 9, 23, 24, 35, 136, 332.
Jerónimo Serpando, 463.
Jiménez Duque, B., 436.
Jirbet Bitar, 310.
Johnson, S., 114.
Jonatan ben Uzziel, 287, 290.
José de Calasanz (S.), 473.
Josefo, F., 452.
Juan Crisóstomo (S.), 368, 454, 455.
Juda, Rabbi, 314.
Jülicher, 470.
Justino (S.), 226, 270, 350, 400.
Justo, 25.

Kaeppeli, Th., 336.
Kahle, P., 107, 108, 190, 191, 200, 205, 206, 207, 208, 214, 290, 297, 298, 299, 300, 446.
Kählers, M., 138.
Kalwa, Mons. P., 448.
Kampenhauser, 431.
Kant, M., 431.
Kawalski, 448.
Kelso, J. L., 133, 307, 317.
Kennedy, G. T., 136.
Kenyon, K. M., 133, 301, 303, 306.
Kerrigan, A., 332.
Ketter, P., 122.
Kipper, P. B., 467.
Kirch, C., 225, 272.
Kittel, G., 200, 214, 325, 406.
Klonieckie, F., 449.
Koch, R., 176.
Koehler, L., 335.
Kohn, S., 299.
Kolping, A., 114.
Körner, Th., 114.
Kowolski, Mons. K., 448.
Krafft, E., 335.

Krämer, E., 340.
Kraus, H. J., 464.
Kraus, S., 465.
Kredel, E. M., 470, 471.
Krsna, 439.
Künstle, 13, 129.
Kunz, L., 470.
Kuss, O., 110, 111, 142, 337, 470.

Labourt, 260, 269.
Lach, S., 449.
Lacht, W., 114.
Lagrange, J. M., 344, 34 , 368, 369, 389, 390, 409, 417.
Lake, K., 454.
Lake, S., 454.
Lambert, G., 140.
Landauer, S., 140.
Langerberck, 110.
Langton, 280.
Lanne, E., 141.
Lankester, Harding, G., 134
Larcher, 159, 160.
Laraya, J. G., 447.
Lattanzi, U., 463.
Lea Goldberg, 105.
Leal, J., 387, 442.
Leander, 196, 202, 210, 221.
Leaney, 464.
Lebreton, J., 345.
Leclerc, J., 336.
Leclercq, H., 226.
Lehmann, O. H., 142.
Leisegang, H., 366.
Lemaire, P., 308.
León XIII, 98, 99, 432.
Leon-Dufour, X., 336.
Leroy, 326.
Lessings, 431.
Leuba, 431.
Levei, J., 110, 111, 138, 467.
Lieb, F., 114, 138.
Liebermann, S., 289.
Linton, 431.
Lohmeyer, E., 110, 233, 249.
Longás, P., 26, 34, 38, 453.
Lorenzana, 48.
Lowth, 274, 425.
Loysi, 384.
Lucinio, 23, 24, 60.
Luetzeler, H., 77, 83.
Luis de León, 142, 443.
Lund, N. W., 408, 409, 410, 411.
Luneau, 326.
Lussier, E., 462.
Lutero, M., 431.
Lüthi, K., 463.
Luzzato, S. D., 288.
Lyonnet, S., 332, 333, 336.

Llanillo García, A., 336.
Llopart, E. M., 473.

Mc Intosch, A., 290.
Mc Kenzie, J. L., 109, 473.
Maisler-Mazar, 133, 815.
Malevez, L., 112, 113, 114.
Maly, E. H., 463.
Marcus, 288.
Marchand, J. W., 464.
Mariani, B., 463.
Mariana, B., 434.
Marlé, R., 110, 114, 467.
Martlet, G., 467.
Martín Hernández, P., 473.
Martín Noth, 316.
Marty, J., 225, 228.
Masson, Ch., 244, 249, 252, 384, 412.
Mattingly, J. F., 138.
May, E. E., 462.
Meek, T. J., 140.
Meir Sebi Weiss, 288.
Meliton de Sardes, 275.
Mendenhall, G. E., 326.
Menéndez Pelayo, M., 338, 478.
Menoud, 384.
Mercati, C. Card., 333.
Merk, 324.
Metzger, Bruce M., 339, 453.
Metzinger, A., 332, 333.
Meyer, 458.
Michaelis, 325.
Michel, O., 114, 188.
Michl, J., 333.
Mideros, V., 330.

Milik, J. T., 133, 141, 315, 316, 319, 468.
Millar Burrows, 465.
Millás Vallicrosa, J. M., 142, 193.
Minear, P. S., 116.
Mird, J., 319.
Mittwoch, A., 137, 333.
Mollánd, E., 337.
Mollat, D., 467.
Moller, P. W., 337.
Monsegú, B., 435.
Morinus, 105, 298.
Mouberac, 326.
Muilenburg, J., 317.
Mundó, A., 28, 32, 34.
Munksgaard, 197.
Muñoz Iglesias, S., 100, 101, 125, 327, 407, 439, 450, 452, 458.
Murphy, R. E., 461, 463.
Mussner, F., 112, 143, 337, 470.
Musurillo, H., 470.

Nácar, E., 241, 330, 331
Nauch, W., 471.
Nelson Glueck, 134.
Nemoy, L., 465.
Nerón, 69.
Nestle, 324.
Nicolau, M., 329.
Nilo, 465.
Nilo (Pseudo), 465.
Nineham, 11.
Nober, P., 137.
Noetscher, F., 279.
Noli, G., 324.
North, R., 321, 332, 334, 461, 462, 463.
Nutt, J. W., 107, 291, 299.

O'Doherty, E., 334.
Oehler, W., 464.
O'Flynn, J. A., 335, 465.
Ogiermann, 112.
O'Keefe, V., 114.
Olando, J., 283, 284.
Oltra, M., 433.
Orbe, A., 335.
Orchard, B., 339, 474.
Orígenes, 226, 335, 464.
Orosio, P., 60.
Ortiz, 48.
Osiris, 439.
Ott, H., 115.
Oudenrijn, Van den, M. A., 176.

Páramo, S. del, 474.
Pascual, B., 257.
Paula, 9.
Pauly-Wissowa, 269, 271.
Pautrel, R., 467.
Peiresc, Barón de, 298.
Penna, A., 136, 332, 333.
Percy, E., 270.
Peregri, 33.
Peregrino (S.), 10, 12, 13, 15, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 58.
Peretto, L., 466.
Pérez Castro, F., 142.
Pérez Llamazares, 38.
Perrot, J., 133.
Perrot, M., 310, 311.
Petermann, H., 105, 107, 290, 300.
Peterson, E., 126.
Petsch, R., 63.
Pfeiffer, H., 202.
Piatti, T., 274.
Pidoux, G., 337.
Pinckaers, S., 140.
Pinkhos Churgín, 289.
Pío XI, 131.
Pío XII, 131, 147, 324, 432, 435, 437.
Platón, 170, 439.
Plinio, 225, 226, 452.
Plinius, C., 225.
Policarpo (S.), 426.
Popper, 76.
Potterie, 110.
Prado, J., 142, 470.
Praetorius, F., 288, 289.
Priego, A. M., 455.
Preiss, T., 464.
Prenter, R., 112, 115.
Prete, B., 469.
Prisciliano, 12, 13, 15, 31, 129.
Pritchard, J. B., 133.
Procksch, 64.
Proelo, 465.
Prümm, K., 109, 461.

Quimhi, D., 288.
Quentín, Dom, 15, 19, 27, 30, 34, 46, 51, 280.

Rabinowitz, J. J., 332, 335.
Rahner, K., 470.
Ramos, J., 444.
Raney, 384.
Raschke, H., 115.
Rashi, 287.
Recesvinto, 26, 36.
Reicke, B., 466.
Reisner, E., 471.
Renie, J., 333.
Reymond, F., 141.
Rigaux, B., 116, 138.
Righetti, M., 146.
Ritschl, 431.
Robertson, E., 297.
Robson, J., 335.
Rodríguez, I., 442.
Romualdo Gustavo, 449.
Rondet, H., 140.
Rosenquist, G., 115.
Rost, L., 471.
Roth, C., 465.
Roth, J., 336.
Rotschild, J. A., 311.
Rousseau, O., 462.
Royo Marín, A., 145.
Ruckstuhl, E., 384, 385, 419.
Ruiz Bueno, D., 383, 400, 455.
Ruler, A. A. Van, 464.
Russell, H. G., 139.
Russell, R., 339, 474.
Rzeszewski, M., 449.

Sabatier, 431.
Sacchi, P., 339.
Sainte-Marie, 61.
Saiz, J. M.ª, 437.
Salaverri, J., 430.
Sales, 455.
Sánchez de Muniain, J. M., 473.
Sanders, 110.
Sargón, 439.
Santos, A. de, 339.
Santos, J. dos, 437.
Sauras, E., 437.
Saydon, P. P., 136, 332, 333.
Schaeffer, C. F. A., 133.
Scharffenberger, N., 450.
Schaumberger, J., 333.
Schefer, C. T., 272.
Scheiber, A., 465, 466.
Schelkle, 111.
Schierse, J., 337.
Schleiernacher, 431.
Schlier, 325.
Schmidt, E., 126.
Schmitt, J., 141, 243, 267, 379, 469.
Schnackenburg, R., 110, 458.
Schneider, B., 157.
Schneider, 280, 281, 282, 283, 285.
Schneider, H., 123.
Schoeffer, P., 284.
Schönblum, S., 288.
Schoonenbergh, P., 466.
Schubert, 142.
Schulte, H., 115, 138.
Schulze, W., 464.
Schüller, S., 466.
Schumacher, H., 474.
Schumann, 113.
Schütz, R., 464.
Schweizer, E., 139.
Segal, M. H., 140.
Segal, M. S., 208.
Seidenhticker, P., 128.
Serafín de Ausejo, 104, 125, 130, 277, 253, 331, 427.
Shalom Spiegel, 221.
Sherman, E. Johnson, 139.
Shimon, Rabbi, 314.
Siegman, E. F., 634, 462, 463.
Simar, Th., 147.
Simmel, O., 115.
Simon Ben Kosba, 336.
Simón Dorado, 385, 386.
Simón von Schoeneck, 283, 284.
Sint, J., 470.
Smit, R. G., 115.
Smoronski, K., 152.
Socin, 289.
Sohm, 431.
Sokolowski, F., 362, 374, 464.

Sonne, Y., 139.
Soren, H., 115.
Sorge, E., 464.
Spadafora, F., 145, 466.
Sperber, A., 197, 198, 210, 289.
Spiazzi, R., 469.
Spicq, C., 109, 138, 239, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 269, 271, 336, 409.
Stade, B., 197.
Staek, W., 115.
Staiger, E., 66.
Stamm, J. J., 464.
Stanley, D. M., 462.
Steck, K. G., 138, 115.
Stefaniak, L., 449.
Stegmüller, F., 11.
Steinbeck, Jh., 115.
Steiner, R., 464.
Steinmann, J., 124, 134.
Stekelis, 133, 315.
Stenzel, M., 142.
Strobel, A., 469.
Staundinger, J., 328.
Suárez, P. L., 444.
Sussarellu, B., 343.
Sutcliffe, E. F., 332, 339, 474.

Tanhum, 287.
Taylor-Shechter, 291.
Temiño Saiz, A., 334.
Teodorico da Castel S. Pietro, 262.
Teodulfo, 10, 14, 16.
Teodulfo de Orleáns, 27.
Termes Ros, P., 145.
Tertuliano, 226, 431.
Thomas, W., 465.
Thomasius, 11.
Thyes, A., 335.
Till, W. C., 332.
Tillmann, 384.
Tomás (S.), 137, 145, 339, 432, 473.
Tondelli, L., 260, 269, 382.
Tonneau, 326.
Torquemada, J., 436.
Torre, M. de la, 26, 34, 38, 453.
Tostado, 336.
Tournay, R., 141, 467.
Touzard, J., 179.
Trajano, 225.
Tremel, Y. B., 466.
Tuya, M. de, 101, 104, 138, 334.
Twomwy, R. L., 461.

Ubach, P., 33, 327.
Ubieta, J. A., 438.
Unger, O. J., 335.
Urban, W. M., 111.

Vaccari, A., 146.
Vaganay, L., 138.
Vansteenkiste, M., 334.
Vaux, R. de, 133, 304, 305, 306, 307, 308, 319, 336, 451.
Vermes, 326.
Viard, A., 111, 336.
Viaud, 309.
Vicente Ferrer (S.), 473.
Vicente de Lerins (S.), 13.
Vilar, V., 134, 136, 320.
Villanueva, M., 445.
Vimara, 14.
Vittonatto, G., 146, 455, 469.
Vives, 6.
Vogt, E., 137, 462.
Vollers, C., 105, 107, 299.
Vööbus, A., 340.
Vriezen, Th., 464.

Walker-N. H. H., 408.
Walton, F. R., 105, 106, 107, 139.
Walty, N., 336.
Walvoord, 110.
Wallace-Hadrill, D. S., 464.
Wallenstein, M., 466.
Weber, R., 324.
Wehrung, G., 115.
Weijers, M. R., 469.
Weiss, J., 384, 470.
Weiss, M. S., 289.
Weithaas, A., 142.
Wernberg, P., 466.
Werner, E., 228, 274.
Wertheimer, J. A., 288.
Westcott, 454.
Wiclef, 431.
Wickes, W., 190, 197, 200, 201, 202.

Wieder, H., 287.
Wieder, N., 465.
Wiéner, C., 467.
Wierusz-Kowalski, J., 449.
Wikenhauser, A., 384, 387, 458.
Wilczynski, T.. 448.
Wildberger, H., 464.
Wilm, E., 138.
Willaert, B., 334.
Wimmer, A., 136, 333.
Winstanlay, E. W., 157.
Winter, P., 139, 336.
Wolff, Hans Walter, 138, 464.
Wolfgang Kayser, 76.
Wordsworth - White, 12, 14, 16, 17, 60, 61.
Yadin, Y., 311, 333.
Yaron, R., 335.
Yahudá, R., 287.
Yevin, S., 134.
Yigael Yadin, 136.
Zahn, T., 11, 426, 458.
Zaratustra, 439.
Zawieyski, J., 448.
Zeitlin, S., 139, 140, 465.
Zerwick, 324.
Ziegler, 333.
Zolli, E., 461, 470.
Zorell, 399.
Zuntz, G., 275, 466, 287, 288, 291.

2.—GENERAL DEL VOLUMEN XV

Págs

ARTICULOS:

ALONSO SCHÖKEL, LUIS, S. J.: *Tres imágenes de Isaías* 63- 84
AUSEJO, SERAFÍN, O. F. M. Cap.: *El «sensus plenior» de la Sagrada Escritura* 95 164
— — *¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?* ... 223-277, 381- 427
AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO: *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni* 5- 62
DÍAZ FERNÁNDEZ, JOSÉ RAMÓN, M. S. C.: *Ediciones del Targum samaritano* 105- 108
— — *Los fragmentos del Targum samaritano publicados* 297- 300
DÍEZ MACHO, ALEJANDRO, M. S. C.: *Un manuscrito hebreo protomasorético y nueva teoría acerca de los llamados MSS. Ben Naftalí.* 187- 222
— — *Un nuevo Targum a los Profetas* 287- 295
ESTEBAN ROMERO, A. AVELINO, Pbro.: *Notas bibliográficas para la XVII Semana Bíblica Española* 109- 116
FUSTE ARA, RAMÓN: *El fragmento targúmico T.-S. B 3 de la Biblioteca Universitaria de Cambridge* 85- 94
GIL ULECIA, ANTONIO, Pbro: *En el centenario de la Biblia de Gutenberg.* 279- 285
GOITIA, Fr. JOSÉ, O. F. M.: *La noción dinámica del* πνεῦμα *en los libros sagrados* 147-185, 341- 380

NOTICIARIO:

Cursos y viajes en Tierra Santa organizados por el Pontificio Instituto Bíblico 321- 322
DÍEZ MACHO, ALEJANDRO, M. S. C.: *Una copia de todo el Targum jerosolimitano en la Vaticana* 446- 447
Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos 429- 446
MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, Pbro.: *Jornadas bíblicas universitarias para todo el clero polaco en la Universidad Católica de Lublín* 448- 450
VILAR, VICENTE, Pbro.: *Crónica arqueológica de Palestina* 301- 320

Págs.

BIBLIOGRAFIA:

Recensiones.

ALBRIGHT, W. F.: *The Bible after twenty years of Archelogy* (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 130
— — *L'Archélogie de la Palestine* (V. Vilar, Pbro.) ... 132-134
ALONSO DÍAZ, JOSÉ, S. J.: *El estado de tibeza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea* (J. M.ª González Ruiz, Pbro.) ... 459-460
AUGE, DOM R., O. P.: *Daniel-Lamentations-Baruch-Lletra de Jeremías* (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 122-123
BILEHAM, A.; CABALLERO, J.: *Visiones del Apocalipsis. Agonía y triunfo de la Iglesia católica en un próximo porvenir* (Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.) ... 330-331
BONSIRVEN, J.: *Épitres de Saint Jean «Verbum Salutis»*, vol. IX (Ausejo, S., O. F. M. Cap.) ... 129-130
BRESSAN, G.: *Samuele* (M. García Cordero, O. P.) ... 121
BRUNOT, A.: *Le génie littéraire de Saint Paul* (J. Alonso) ... 127
BRYCE M. METZGER: *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the New Testament 1914-1939* (A. Avelino Esteban Romero, Pbro.) 453-454
CASTELLINO, G., S. D. P.: *Il libro dei Salmi* (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 327-328
GARCÍA ORBISO, TEÓFILO, O. F. M. Cap.: *Epístola Sancti Iacobi* (J. María González Ruiz, Pbro.) ... 458-459
GONZÁLEZ LAMADRID, A.: *Los descubrimientos de Qumrán* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) ... 451-452
GONZÁLEZ RUIZ, J. M.ª, Pbro.: *Cartas de la Cautividad* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) ... 456-458
HAROLD GREENLEE, J., Ph.: *The Gospel Text of Cyrill of Jerusalem* (González Ruiz, J. M.ª, Pbro.) ... 454
HERRERA ORIA, A.: *Palabra de Cristo*. Tomo IV (A. Avelino Esteban Romero, Pbro.) ... 130-132
KETTER, P.: *Die Königsbücher* (M. García Cordero, O. P.) ... 122
La Sainte Bible (José M.ª González Ruiz, Pbro.) ... 323
MENDENHALL, G. E.: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near* (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 326
Moïse l'homme de l'Alliance (Maximiliano García Cordero, O. P.) ... 326
NICOLAU, M., S. J.: *De Sacra Scriptura tractatio dogmatica fundamentalis* (A. Fernández Truyols) ... 329-330
NOLLI, GIANFRANCO: *Biblia Sacra Vulgatae* (José M.ª González Ruiz, Pbro.). 324
PETERSON, E.: *Apostel und Zeuge Christi* (J. M.ª González Ruiz) ... 126-127
SAN JUAN CRISÓSTOMO: Obras. *Homilías sobre San Mateo* (A. M. Priego)... 454-455
SCHMIDT, E.: *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach* (M. García Cordero, O. P.) ... 126
SCHNEIDER, H.: *Daniel. Klagelieder. Baruch* (M. García Cordero, O. P.). 123
SEIDENHTICKER, P.: *Lebendiges Opfer* (J. M.ª González Ruiz, Pbro.). 128-129

Págs.

Snackenburg, R.: *Die Johannesbriefe* (J. M.ª González Ruiz, Pbro.) 458
Straubinger, J.: *Tobías* (García Cordero, O. P.) 328
Staudinger, J.: *Die Letzte Zeit* (José M.ª González Ruiz, Pbro.) ... 328-329
Steinmann, J.: *Ainsi parlait Qohèlèt* (S. Muñoz Iglesias, Pbro.) 124-125
Steinmann, J.: *Le Livre de Job* (M. García Cordero, O. P.) 134 135
The Holy Bible (José M.ª González Ruiz, Pbro.) 323
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (J. M.ª González Ruiz, Pbro.) 325
Ubach, B., O. S. B.: *El Sinaí. Viatge per l'Aràbia pètria cercant les petijades d'Israel* (Salvador Muñoz Iglesias, Pbro.) 327
Vittonatto, P. G., O. P.: *Il libro di Geremia* (M. García Cordero, O. P.) 455-456
Weber, R.: *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins* (Teófilo Ayuso, Pbro.) 324-325

Revista de revistas.

American Ecclesiastical Review (The) ... ... 136 y 461
Anthologica Annua 136
Antonianum ... ... 332 y 461
Benediktinische Monatschrift ... ... 332 y 333
Biblica ... ... 136, 137, 461 y 462
Bible et vie chrétienne ... ... 136 y 462
Bijdragen 137
Bulletin de Littérature Ecclésiastique ... ... 334 y 462
Catholic Biblical Quarterly (The) ... ... 137-138, 334, 462 y 463
Ciencia y Fe 463
Ciencia Tomista (La) ... ... 138 y 334
Ciudad de Dios (La) 463
Divus Thomas 334
Ephemerides Mariologicae 334
Ephemerides Theologicae Lovanienses ... ... 138, 334 y 463
Estudios Eclesiásticos 335
Estudios Franciscanos 463
Etudes Mariales 463
Euntes Docete 463
Evangelische Theologie... ... ... 138-139, 335, 463 y 464
Harvard Theological Review (The) ... ... 139, 335, 464 y 465
Iris Theological Quarterly (The) ... ... 139, 335 y 465
Istina 465
Jewish Quarterly Review (The)... ... ... 139-140 y 465
Journal of Semitic Studies ... ... 335, 465 y 466
Lumière et vie 466
Lumen Vitae... 466
Marianum ... ... 335 y 466

Págs.

Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos ... 336
Nouvelle Revue Théologique ... 140, 466 y 467
Orient Syrien (L')... 467
Recherches de Science Religieuse ... 140-141, 336 y 467
Revista Eclesiástica Brasileira ... 467
Revue Biblique ... 141, 336, 467 y 468
Revue d'Histoire Ecclésiastique ... 468
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses ... 336 y 468
Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques... 336 y 469
Revue des Sciences Religieuses ... 141 y 469
Revue de Theologie et de Philosophie ... 141 y 337
Revue Thomiste ... 141 y 469
Revue de l'Université d'Ottawa ... 141-142 y 469
Sacra Doctrina ... 469
Sacris Erudiri ... 142
Salmanticensis ... 142, 337 y 469
Sapienza ... 469
Sciences Eclésiastiques ... 142
Scuola Cattolica (La) ... 470
Sefarad ... 142 y 470
Studia Theologica ... 337
Theological Studies ... 142 y 470
Theologische Quartalschrift ... 142-143 y 337
Trierer Theologische Zeitschrift ... 143, 337 y 470
Verbum Caro ... 470
Zeitschrift für Katholische Theologie ... 470 y 471
Zeitschrift für Theologie und Kirche... 471

LIBROS RECIBIDOS ... 145-146, 339-340, 473 y 474

INDICES:

1.—De personas citadas ... 477
2.—General del vol. XV... 487

La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni

(Continuación)

V. Estudio comparativo. Filiación del códice. Fijación de su texto. Valor crítico

Queda todavía por investigar esta última parte. Se tratan en ella importantísimas cuestiones, que conviene dilucidar.

1. El Cavense es un óptimo ejemplar del Texto Hispano

Esto es claro. Ya dijimos cómo anteriormente supuso Gaetano d'Aragona que el códice podía ser romano, aunque escrito por un godo. Pero su hipótesis es falsa. Se trata de un códice peninsular, ibérico. Son múltiples las razones, y todas seguras y convincentes.

1) *Razones de orden paleográfico.*

Ya hemos tratado de ellas con amplitud en la tercera parte.

a) El autor, Danila, nombre claramente autóctono.
b) La letra, peninsular, visigótica.
c) Notas árabes, propias de los manuscritos mozárabes.
d) Varios signos, nexos, abreviaturas, etc., exclusivos de tales manuscritos.
e) La ortografía, típicamente hispánica.
f) Gramática y estilo, concordantes con los peninsulares de la época.
g) La ornamentación, típicamente española, particularmente por lo que se refiere a las iniciales, la Cruz de Oviedo y los arcos mozárabes.

2) *De orden histórico.*

Todos los detalles, anteriormente analizados, que nos llevan a fijar en Asturias, probablemente en Oviedo, el *Scriptorium*, donde el *Cavense* fué escrito.

3) *De orden crítico.*

a) *Los elementos extrabíblicos.*

Muchos de ellos son netamente hispánicos. Particularmente los siguientes:

1.° *Sumarios.*

α) Serie *Ubi:* en *1-2 Sam., 3-4 Reg., 1-2 Mac.*

Es serie característicamente hispánica. Nosotros creemos haberlo probado hasta la saciedad en diversas ocasiones (522). Pero además hemos tenido la fortuna de ver confirmado nuestro estudio por otros dos distinguidos investigadores, Monseñor Enciso (523) y el doctor Vives (524).

La serie *Ubi*, que arranca del *Pentateuco* y llega hasta los *Macabeos*, tiene, según los testigos actuales, representación en el *Eptateuco*, *Samuel*, *Reyes* y *Macabeos*.

Es antiquísima, proviene de la *Vetus Latina*, y en el *Pentateuco* se halla representada incluso por el *Turonense* (525).

El códice que mejor la representa, más constantemente la sigue, la tiene en su forma más pura y tiene de ella mayor número de elementos, es la *Biblia de Cardeña*, hoy en la Catedral de Burgos, que hace nuestro número *25*.

---

(522) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35 ss., 41 ss. *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, EB 4 (1945) 260 ss., 267 ss. *Los elementos extrabíblicos de los Macabeos*, EB 7 (1948) 147 s.

(523) *La serie Ubi en los sumarios de los códices bíblicos españoles*, EB 13 (1954) 91-96.

(524) *Importancia de la Epigrafía para la historia de la Iglesia antigua*, *Studi sulla chiesa antica e sull'Umanesimo*, *An. Gr.* LXX(págs. 19-38.

(525) *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 55 ss. DE BRUYNE, *Sommaires...*, págs. 50 ss. BSLVV, I, 75 ss.

El *Cavense* la tiene en *Samuel, Reyes* y *Macabeos*. Pero bastante heterogénea. En *Samuel* la serie proviene de la *Vetus Latina* y coincide con el *Burgense* y los *teodulfianos*. Concretamente con *25, 48, 51, 52, 55* y *129* (526). En los *Reyes* la serie está abreviada y es propia del *Cavense*, que en *3 Reg.* va solo y en *4 Reg.* acompañado del *89*.

En *Mac.*, en cambio, la serie es única, y aunque española de origen, pasó a todos los códices, no sólo españoles, sino extranjeros, sin excluir el *Amiatino*, la *Biblia de Mordramne* y los *Alcuinianos* (527).

β) Serie *De*. En *1-2* Par.

Estos dos *Sumarios* de los *Paralipómenos* forman parte de otra serie típicamente hispánica, de carácter isidoriano, que proviene de la *Vulgata* (528). Está sostenida generalmente por los manuscritos del grupo isidoriano. Pero en *1-2 Par.*, donde falla la serie *Ubi*, le sufragan también otros códices. Se halla en *13, 15, 18, 25, 27, 28, 48, 73, 74, 89, 93, 94* y *129* (529).

γ) Serie *Dè*. En *Job*.

No hay que confundirla con la anterior. No es isidoriana. Pero sí eminentemente española. Está sufragada por un grupo de códices más independientes, que suelen tener bastantes elementos prerrecensionales. Sino que aquí la serie se desdobla en dos formas distintas. Una, más amplia, sufragada por *19* y *25*, acompañados del *27, 28* y *73*; y otra, más breve, adoptada por *13* y *17* (530).

δ) Serie *Quomodo*. En *Esdras*.

Como hemos probado en otro lugar, se trata de la continuación en *Esdras* de la misma serie *De*, isidoriana, del *Eptateuco, Parali-*

---

(526) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, EB 4 (1945) 260. De Bruyne, *Sommaires...*, págs. 80 ss. BSLVV, V, 30 ss.

(527) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, EB 4 (1945) 265. De Bruyne, *Sommaires...*, pág. 91. BSLVV, VI, 53 ss.

(528) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35 ss., 40 ss. *Los elementos extrabíblicos de los Reyes*, EB 4 (1945) 260 ss., 265 ss. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos*, EB 5 (1946) 6 ss., etc.

(529) De Bruyne, *Sommaires...*, pág. 124. BSLVV, VII, 13 ss.

(530) Cf. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 430 ss. De Bruyne, *Sommaires...*, pág. 155. BSLVV, IX, 83 ss.

pómenos, etc. (531). De la *Recensión Isidoriana* pasó a otros códices, *independientes, teodulfianos* y de *Ripoll*. Lo que no se puede negar es su carácter hispánico. Se halla en *13, 15, 18, 19, 25, 48, 49, 73, 74* y *151*.

ε) Serie *Natiuitas*. En los *Evangelios*.

Esta serie se halla en casi todos los códices españoles que tienen *Sumarios*. Es decir, en *13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 48, 51, 64, 66, 72, 73, 74, 84, 89, 94, 97, 120* y *151*. Por lo tanto, aunque no exclusivamente, sí predominantemente, tiene cierto carácter hispánico (532).

Sólo en *Lucas* se subdivide en dos grupos, hallándose de un lado *13, 15, 18, 19, 20, 21, 24, 72, 84, 89, 96, 120 y 151*, que mantienen la serie pura, y de otro *17, 25, 48, 51* y *73*.

ζ) Serie *Paulus*. En las *Epístolas de San Pablo*.

Todas las Epístolas de S. Pablo, incluyendo la *Epístola a Filemón*, tienen también *Sumarios*. Los omite, en cambio, la epístola apócrifa *ad Laodicenses*, que, como antes dijimos, se encuentra en los códices españoles formando parte de las epístolas paulinas, entre *Col.* y *1 Thess.*

Estos *Sumarios*, sin embargo, se bifurcan en dos series: una, representada por el *Cavense*, y otra, por el *Complutense* (533). La serie primera carece de ellos en la *Epístola a Filemón*. La segunda los tiene. Se encasillan en la primera, con el *Cavense*, los códices *isidorianos*, los *independientes* y los *teodulfianos*; en la segunda, los *peregrinianos*. Los *catalanes* oscilan. Es decir, salvo raras excepciones, pertenecen a la primera *13, 15, 18, 19, 24, 25, 48, 51, 73, 84, 89, 120 y 151*, y a la segunda, *17, 21, 74, 84, 94, 95* y *97*.

η) Serie *Gaudendum*. En las *Epístolas Católicas*.

La omite el *Complutense*. La tiene el *Cavense*. Hay, principalmente, dos series en los manuscritos españoles (534). La del *Ca-*

(531) *Los elementos extrabíblicos de Paralipómenos, Esdras...*, EB 5 (1946) 19 ss. DE BRUYNE, *Sommaires...*, pág. 140 ss. BSLVV, VIII, 11 ss. W.-W., I, 18 ss., 174 ss., 274 ss., 492 ss. DE BRUYNE, *Sommaires...*, pág. 270 ss.

(532) VLH, I, pág. 393, 2.º

(533) VLH, I, 395 ss. W.-W., II, 45 ss., 156 ss., etc. DE BRUYNE, *Sommaires...*, pág. 314 ss.

(534) VLH, I, 397. W.-W., III, 234 ss., 268 ss., etc. DE BRUYNE, *Sommaires...*, 382 ss.

vense es aquí propia de los *isidorianos*. La tienen *13, 15, 18, 89* y *151*. La otra se halla en los *peregrinianos*, *independientes*, *teodulfianos* y *catalanes*: *19, 21, 24, 25, 48, 72, 73, 74, 84, 94, 97* y *120*.

θ) Serie *De conversatione*. En *Act*.

Aquí hay tres series en los manuscritos españoles (535). Una, que se halla sufragada por el *Cavense*, es propia de los *isidorianos*, seguidos de algunos *independientes*: *13, 15, 18, 19, 24, 25, 89, 96* y *151*. Otra es del grupo *peregriniano*: *21, 84* y *94*. Otra, finalmente, de los *teodulfianos*, los *catalanes* y otros códices diversos: *48, 72, 73, 74, 95, 97, 120* y *129*.

ι) Serie *Beatos esse*. En *Apoc*.

Finalmente, por lo que se refiere al *Apocalipsis*, los códices españoles tienen, principalmente, dos series (536); una, sufragada por el *Cavense*, es propia sobre todo de los *isidorianos*, acompañados en parte por algún independiente y los *catalanes*: *13, 15, 18, 19, 73, 89* y *151*; otra, que va sufragada por los *peregrinianos* y, en parte, por los *catalanes*: *21, 72, 74, 84, 94* y *129*.

Tal es el aspecto que ofrece el *Cavense* en los *Sumarios*. Su texto acusa inconfundiblemente un matiz netamente hispánico

2.° *Prólogos*.

α) De *San Jerónimo*.

De todos los catalogados en la parte anterior como jeronimianos apenas interesa recoger alguno, puesto que son comunes a todos los códices y no pueden establecer características determinadas.

Se exceptúa, sin embargo, la nota adicional al Prólogo *Tres libros Salomonis* indicada con el número 9. El *Prólogo*, como se sabe, es una carta de San Jerónimo a Paula y Eustoquio, referente a la edición de San Jerónimo *iuxta LXX*. El prólogo jeronimiano acaba: *quam dubiis commendare*. Así, por ejemplo, en el *Amiatino*, los *alcuinianos*, etc. Pero en los códices españoles, de cualquier recensión que sean (537), peninsulares o extranjeros, lo mismo que sean *pere-*

(535) VLH, I, 393. W.-W., III, 6 ss. De Bruyne, *Sommaires...*, pág. 370 ss.
(536) VLH, I, 397. De Bruyne, pág. 392 ss.
(537) Se exceptúa sólo el *Complutense*, que no incluye el *Prólogo*.

grinianos, isidorianos, independientes o del *Arquetipo de conjunción,* que sean *teodulfianos* o *catalanes,* excepto la *Biblia de Urgel,* todos tienen una nota adicional del obispo español San Peregrino, que acaba diciendo: «idcirco qui legis semper Peregrini memento».

He aquí concretamente los códices que la tienen: *13, 15, 21, 25, 28, 48, 50, 73, 74, 84, 93, 94, 95, 97, 166, 169, 174* y *203.*

Es, pues, ésta una nota típicamente hispánica, que tiene también el *Cavense,* acusando por lo mismo su origen (538).

β) Del *Pseudo-Hieronymus.*

Nos referimos a la serie de prólogos a los *Profetas Menores* comprendidos en la parte anterior en los números 17 al 28. Es una serie característicamente española, de la cual tratamos ampliamente en otra parte (539). Atribuímos el primero a S. Isidoro (540), y los restantes a San Peregrino (541). Todos se hallan en el *Cavense.* En el primero se halla acompañado del *15, 19, 25, 74, 89, 94* y muchos otros tardíos. Por consiguiente, de los *isidorianos* y algunos *independientes.* En los demás se puede decir que es común a todos los códices españoles (542). Le tienen, en efecto, *13, 15, 19, 21, 24, 25, 48, 73, 74, 84, 94, 95* y, en general, casi todos los códices tardíos. Carecen de ellos, en cambio, el *Amiatino,* los *alcuinianos,* etc.

Es otra nota acusadamente hispánica (543).

γ) De *autor desconocido.* En *Baruc.*

El *Cavense* es precisamente el códice más antiguo que le tiene. Luego se halla en el margen de la *Biblia de Teodulfo.* Después le incluyó el corrector de la *Biblia de Rosas.* Finalmente, el escritor del *Emilianense* le añadió en el apéndice de su códice. Y así sucesivamente, hasta invadir la gran masa de códices españoles tardíos (544). Es de ambiente netamente español.

---

(538) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales,* EB 6 (1947) 195 ss. DE BRUYNE, *Préfaces...,* págs. 118-119.

(539) *Los elementos extrabíblicos de los Profetas,* EB 6 (1947) 371 ss.

(540) *Ib.,* págs. 372-374.

(541) *Ib.,* págs. 375-377, 378..., etc.

(542) Faltan, sin embargo, en el *Complutense,* que carece de toda clase de prólogos en los *Profetas Menores.*

(543) El texto en DE BRUYNE, *Préfaces...,* pág. 136 ss.

(544) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas,* EB 6 (1947) 162 ss. DE BRUYNE, *Préfaces...,* pág. 133.

δ) *Prólogos monarquianos de los Evangelios.*

Son los comprendidos en los números 36-40 de la lista anterior de prólogos del *Cavense*.

Los han editado total (545) o parcialmente (546) varios autores, y otros muchos, de un modo o de otro, los han estudiado, siendo muy abundante la bibliografía (547).

Por lo que se refiere a la transmisión, es, puede decirse, casi universal. Berger, después de citar los manuscritos principales, añade: «et le plus grand nombre des mss». Es exacto.

Pero De Bruyne, que ha hecho sobre estos prólogos el estudio, quizá, más sagaz y completo, habla de cierta vinculación española en su transmisión posterior, sobre todo a partir del siglo IV. Y esta vinculación es generalmente admitida. Lo cierto es que, por parte española, no falla la transmisión, que tiene ciertas características especiales. De hecho se halla en *13-14, 15-16, 17, 18, 19,* [*20*], *21-22, 24, 25, 48, 51, 72, 73, 74, 76, 84, 89, 94, 95, 97, 117, 120, 129, 151,* etc.

ε) *Prólogos marcionitas a las Epístolas de S. Pablo.*

Algo parecido hay que decir de otra serie de prólogos, que son los contenidos en los números 45 y 47-58 de la lista anterior, tomada del *Cavense* (548).

De Bruyne trató algo sobre ellos, en la última parte de su trabajo sobre los prólogos monarquianos de los Evangelios; pero sobre todo había tratado antes, en un artículo especialmente dedicado a

---

(545) W.-W., I, 15 ss., 171 ss., 269 ss., 485 ss. De Bruyne, *Préfaces...*, página 170 ss.

(546) Bianchini, *Euangelium quadruplex*, II, pág. 11 (*Lucas*). Migne, PL, 12, 499 (*Lucas*). Thomasius, *S. Bib. ueteres tituli*, 1668 (*Juan*). Funk, I, 373 (*Juan*). Harnack, *Chron.*, I, 308.

(547) VLH, I, 392. S. Berger, *Les Préfaces jointes aux livres de la Bible*, página 199 ss. De Bruyne, *Les plus anciens prologues des Évangiles*, RBE 40 (1928) 133-214. P. Corssen, *Monarchanische Prologue zu den vier Evangelien*, TU, XV, 1 116 s. Leipzig 1895. J. Chapman, *Notes on the early History...*, pág. 217 ss. A. Harnack, *Chronologie*, I, 308, 665, etc. Id., *Marcion*, pág. 9. Id., *Neue Studien zu Marcion*, pág. 30 ss. Id., ZNW 3 (1962) 164. E. v. Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgata*, 1894. Bacon, JTS 23 (1922) 151-157. T. Zahn, *Einleitung*, II, 454. F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii Aeui*, Madrid 1950, núms. 590-91, 607, 620, 624.

(548) VLH, I, 393 ss.

ellos (549). Tienen también una amplísima representación universal. Berger aduce la frase consabida: «le plus grand nombre des manuscrits». Fueron editados por De Bruyne (550) y Wordsworth-White (551).

El matiz hispánico no está aquí tan acusado; pero la transmisión por parte española es también amplísima y general. Los tienen *13-14, 15-16, 17, 18, 19, 21-22, 24, 25, 48, 51, 53, 72, 73, 74, 84, 89, 94, 95, 97, 120, 129, 151,* etc.

ζ) *Prólogos de Prisciliano y San Peregrino a las Epístolas de San Pablo.*

Si de los *prólogos monarquianos* a los *Evangelios* y de los *prólogos marcionitas* a las *Epístolas de San Pablo* piensa alguno que no puede establecerse argumento definitivo para determinar el carácter de un códice, porque, sea lo que fuere de su origen, se hallan en todos los manuscritos bíblicos, no puede pensar lo mismo de los *prólogos de Prisciliano y de San Peregrino* a las *Epístolas Paulinas*, que sirven de introducción a los *Cánones de Prisciliano* (552). Porque, por una parte, no se puede desconocer el origen netamente hispánico de estos elementos; y, por otra, en la transmisión, mientras faltan en el *Amiatino*, los *alcuinianos* y demás grandes códices extranjeros, se hallan unánimemente en los códices españoles (553), de cualquier género o recensión que sean: *13-14, 15-16, 18, 19, 20, 21-22, 25, 48, 49, 51, 73, 84, 94, 95, 102, 151.*

η) Prólogo anónimo *Romanos nondum uiderat.*

Este prólogo tiene, según parece por la transmisión (554), probable origen hispánico. De Bruyne, que le transcribe, aduce sólo tres códices: el *1247*, de Viena; *Clp 204* y *Clp 11929*, de la Nacional de París. Wordsworth-White guardan silencio. Berger apenas puede

(549) *Prologues bibliques d'origine marcionite*, RBE 24 (1907) 1-16. Véase más biografía en la nota 382.

(550) *Préfaces...*, pág. 235 ss.

(551) W.-W., II, 41 ss., 153, 279..., etc.

(552) VLH, I, 395 γ). W.-W., II, 17 ss., etc. De Bruyne, *Préfaces...*, página 224 ss., y bibliografía *ut supra*, nota 378.

(553) Dejando a salvo una vez más la excepción de la *primera Biblia de Alcalá*.

(554) VLH, I, 395. De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 252.

aducir algunos códices de escaso valor (555). Tiene, sin embargo, una amplísima y sólida representación española, pues se encuentra incluso en el *Complutense*. Se halla, en efecto, en *13-14, 15-16. 17, 18, 19, 21-22, 25, 73, 84, 89, 95, 102, 151*.

6) Prólogo anónimo *Hebraei proprio gentis*.

Tenemos que decir algo parecido. Su carácter español se demuestra por la transmisión sobre todo (556). De Bruyne sólo aduce un códice de fuera de España, el *ms. 42*, de Bruselas (557). Berger, cuatro manuscritos tardíos (558). Wordsworth-White, ninguno W-W le transcriben del *Cavense* y del *Toledano* (559). De Bruyne, del *Toledano* y del *Emilianense*. Pero la representación española, como en el caso anterior, es mucho más sólida y vasta, afectando a códices de todas las recensiones hispánicas: *13-14, 15-16, 17, 18, 19, 24, 25, 73, 89, 94, 120, 151*.

ι) Prólogo anónimo: *Non ita ordo*, o *Qui integre sapiunt*. (*Iac.*)

De las dos maneras empieza en los códices. Su representación es muy amplia, tanto dentro como fuera de España (560). Bludau pensó que su autor pudiera haber sido S. Vicente de Lerins (561). Pero el origen español parece estar demostrado. Con razón dice Chapman: «Only a Spaniard was likely to codenn all Mss. which omitted the Comma» (562). Pero Chapmann pensó en Prisciliano (563) y es más probable que sea de San Peregrino (564). Al menos así hemos creído demostrarlo en otra ocasión (565).

---

(555) Berger, fuera de los españoles, sólo aduce *Rouen 3*, *Paris B. N. 254*, *11929* (s. xii), *10* (s. xii-xiii), *14237* (s. xiii). Una representación, pues, muy pobre y tardía. Cf. Berger, *Les Préfaces jointes aux livres de la Bible, dans les mss. de la Vulgate*, MIBL, Ser. I, t. XI, pars. II, 1-72. París 1904.

(556) VLH, I, 395.

(557) *Préfaces...*, pág. 254.

(558) París B. N. *15180*, S. Gen. *10* (s. xii), Neufch. *5* (s. xiii) y Bamb. *1,10* (s. xiv). *Les Préfaces jointes..., ut supra.*

(559) *Nouum Testamentum...*, II, pág. 680.

(560) Véase De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 255. W.-W., III, 230 ss.

(561) *Der Prolog des Pseudo-Hieronymus zu den Katholischen Briefen*, BZ 15 (1918-1921) 15-34, 125-138.

(562) *Notes on the early History of the Vulgate Gospels*, págs. 262-267.

(563) *Notes*, pág. 263 s.

(564) Cf. Künstle, *Das Komma Joanneum*, pág. 27.

(565) Cf. Ayuso, *Nuevo estudio sobre el Comma Ioanneum*, B 29 (1948) 64 ss.

Lo que no puede dudarse es que la representación hispánica es sólida y amplísima (566). Le tienen *13-14, 15-16, 17, 18, 19, 21-22, 24, 25, 48, 51, 72, 73, 74, 84, 89, 94, 97, 120, 129, 151.*

κ) Prólogo anónimo: *Luchas euangelista-conuertatur et uiuat. (Act.)*

Los *Hechos de los Apóstoles* van precedidos, entre otros, de este prólogo, que es muy interesante.

De Bruyne le incluye bajo la sigla *Sp*, como suele hacer cuando vincula a España un elemento determinado (567), aduciendo sólo tres códices: el *Cavense*, el *Toledano* y *Clp 18*, de la Nacional de París. El mismo carácter le atribuye Berger, aduciendo en favor suyo cinco códices españoles —*13, 15, 18, 19, 24*—, y con ellos un códice tardío, el *A 47*, de Dresde, de fines del siglo xv. Wordsworth White le editan sólo a base del *Cavense* y del *Toledano* (568).

La representación española, sin embargo, es mucho más amplia, pues se halla en *13-14, 15-16, 18, 19, 21-22, 24, 73, 84, 89* (569).

Su carácter hispánico parece lejos de toda duda.

λ) Prólogo *Beatus Iohannes*, al *Apocalipsis*.

Con este prólogo se repite el caso anterior. Va igualmente en De Bruyne precedido de la sigla *Spa*, característica hispánica, apoyado exclusivamente por el *Legionense* de San Isidoro, las *Biblias de Teodulfo* y *de Berna*, y las *Biblias de Rosas* y *de Ripoll*. Berger aduce además a la *Biblia de Puy*, juntamente con los dos *Complutenses*, el *Cavense* y la *Biblia de Vimara*. Una fuerte representación hispánica, a la cual el investigador francés sólo añade tres códices extranjeros tardíos, el *16746*, de la Bib. Nal. de París (s. xii), el *ms. 11*, de la misma Biblioteca (s. xiii), y el *ms. 8*, de Tours (s. xiv).

En realidad, la representación española es mucho más amplia todavía, pues tienen este prólogo *13-14, 15-16, 17, 18, 19, 21-22, 25, 48, 49, 50, 73, 74, 84, 89, 151, 176.*

Creemos que tampoco se puede dudar razonablemente de su vinculación española.

---

(566) VLH, I, 397.
(567) *Préfaces...*, pág. 210, núm. 6.
(568) W.-W., III, 3.
(569) *Préfaces...*, pág. 262.

3.° *Notas marginales.*

La costumbre de los copistas de escribir notas en los márgenes de los códices bíblicos tiene un matiz hispánico muy acusado.

De las notas marginales de la *Vetus Latina* ya hemos tratado ampliamente (570). Son bastantes los códices que las tienen o las tenían: [*10*], *19*, [*20*], *21-22*, [*23*], *25*, *26*, [*27*], *84*, *93*, *94*.

Con notas de otro género hay bastantes más.

Entre ellos el *Cavense*. Las notas de éste no son las acabadas de citar, del grupo peregriniano. Pero sí acusan, como característica, la costumbre española.

4.° *Canones Euangeliorum.*

La doble manera de incluir los *Cánones de Eusebio* a los *Evangelios*, a saber: primero reunidos, bajo arcos; y luego separados, a lo largo del texto, en los márgenes, afectando a los lugares correspondientes, no es exclusivamente hispánica; pero positivamente sí. Los manuscritos españoles se distinguen en eso, particularmente a base de arcos de herradura, que pasaron incluso a manuscritos de arquetipo español, escritos fuera de España, como la *Biblia de Saint-Hubert* (571).

Entre ellos, con características muy notables, está el *Cavense*. Se hallan en *13-14*, *15-16*, *17*, *18*, *19*, [*20*], *21-22*, *24*, *25*, *48*, *49*, *51*, *72*, *73*, *74*, *76*, *84*, *89*, *94*, *95*.

5.° *Canones Epistolarum.*

Son, como dijimos, de Prisciliano, y van precedidos de su prefacio *Multis occupatus*. Ambos, a su vez, van precedidos del *Prologus subter adiectum*, de San Peregrino.

Esto sólo basta para demostrar su matiz netamente hispánico.

---

(570) *Una importante colección de notas marginales...*, EB 9 (1950) 329-376. VLH, I, 409-436.

(571) Cf. Quetin, *Mémoire...*, pág. 259 ss. Pueden verse allí varias fotografías, ex. gr., pág. 259 ss., 315, 321, 337 y 341.

Lo mismo sucede en cuanto a la transmisión. Wordsworth-White los edita a base del *Cavense*, el *Toledano* y las *Biblias de Teodulfo* y *de Saint-Hubert* (572). De Bruyne aduce siete códices hispánicos, los cuatro anteriores y las *Biblias de Vimara, de San Isidoro* y *de Ripoll*, a los cuales añade sólo el *Hofb. II, 54*, de Stuttgart, que tiene indudable afinidad española; el *2*, de la Bib. Cap. de Pistoia, y el *Códice de Chiari*. Si bien este último omite los cánones (573). Finalmente Berger, por lo que se refiere a los prólogos, añade unos cuantos manuscritos aislados y tardíos. Pero indudablemente lo que impresiona es el grupo de carácter hispano: *13-14, 15-16, 18, 19, 20, 21-22, 25, 28, 49, 51, 73, 84, 89, 94, 95, 102, 151*.

6.° *Testimonia Veteris Testamenti. (Act.)*

Los edita De Bruyne, tomándolos de la *Biblia visigótica de San Millán*, exclusivamente. De lo cual se puede deducir que los considera hispánicos, aunque omita la sigla.

Los desconoce Wordsworth-White.

Son, sin embargo, uno de los elementos típicamente españoles, que recoge el *Cavense*. Se hallan en *13-14, 19, 24, 73, 89, 151*.

7.° *Testimonia Veteris Testamenti* en las *Epístolas Paulinas*.

Ha de decirse lo mismo.

El *Cavense* los tiene en *Rom., 1 Cor., Gal.* y *Eph.* Estos documentos son de factura hispánica, tanto de los códices peninsulares, como de los *teodulfianos*. De Bruyne cita entre los primeros al *Toledano*, y entre los segundos a la *Biblia de Teodulfo* y el *Hofb. II. 16*, de Stuttgart. Este manuscrito, como se sabe, es teodulfiano neto, de gran afinidad con la Biblia de San Hubert (574). Aparte de ellos sólo cita al códice *Hofb. II, 54* y al cód. *76*, de San Galo. De ellos, el primero es de gran afinidad hispánica.

Wordsworth-White los silencia. Los *Testimonia* se hallan en *13-14, 15-16, 18, 19, 21-22, 24, 25, 48, 51, 73, 84, 89, 151*.

---

(572) W.-W., II, 17 ss.
(573) *Préfaces...*, 224 ss.
(574) BSLVV, V, pág. X.

8.° *Quos sanctos.*

Los hay, como dijimos, en los *Hechos* y algunas *Epístolas de San Pablo*. Los omiten Wordsworth-White.

En los *Hechos* De Bruyne los toma de la *Biblia visigótica de San Millán*, exclusivamente (575). Pero su representación es más amplia. Los tienen *13-14, 19, 21-22, 24, 73, 84, 89* y *151*.

No sabemos que los tenga códice alguno extranjero.

Algo parecido ha de decirse también de otros documentos análogos que hay en ciertas *Epístolas de San Pablo*. La *Biblia de la Cava* los tiene en *Rom., 1 Cor., Gal., Eph., Phil., Col., 1 Thess., 1 Tim., 2 Tim., Tit., Philem.*

Aquí entran en juego para De Bruyne el *Toledano* y dos o tres *teodulfianos*, juntamente con el *72*, de San Galo, cuyo influjo hispánico aparece con frecuencia.

Los testigos españoles, sin embargo, son numerosos: *13-14, 15-16, 18, 19, 21-22, 24, 25, 48, 51, 84, 89, 120, 151* y el *cód. Hofb. II, 16*, de Stuttgart ya citado anteriormente como *teodulfiano*.

Por consiguiente, estos elementos constituyen una nota típicamente hispánica.

9.° *Ad quae loca. (Act.)*

Es otro caso igual.

Tampoco los incluyen Wordsworth-White entre los elementos extrabíblicos que publican en su célebre edición crítica. De Bruyne los edita tomándolos igualmente de la *Biblia de Quisio*, procedente de San Millán de la Cogolla.

No sabemos que los tenga códice alguno extranjero. Pero entre los españoles la representación es muy amplia. Los tienen *13-14, 19, 21-22, 24, 84, 89, 151*.

10.° *Salmo idiógrafo.*

Como ya explicamos en la parte anterior suficientemente este problema, no hace falta insistir ahora.

---

(575) *Préfaces...*, pág. 211.

Solamente recordar que este punto constituye una de las características más claramente españolas, siendo testigos de ello *13-14*, *17*, [28], *29*, *30*, *31*, *32*, *33*, *34*, *35*, *37*, *67*, *68*, *72*, *93*, *95*, *129* y *174*.

11.° *Epístola ad Laodicenses.*

Ya dijimos que esta *Epístola* constituía asimismo una de las notas más acusadamente españolas, habiéndonos quedado en casi todos los antiguos manuscritos peninsulares: *13-14*, *15-16*, *17*, *18*, *19*, *21-22*, *24*, *25*, *73*, *74*, *89*, *151*.

12.° *Interpolaciones del texto.*

Tratada esta cuestión por extenso anteriormente, tampoco hace falta ahora otra cosa, para nuestro propósito, que poner de relieve su acentuado color hispánico.

Son características de nuestras *Biblias* tales interpolaciones, que arrancan del *Génesis*, y, a través de varios libros, llegan hasta el fin del *Nuevo Testamento*.

Estudiando de un modo especial el *Octateuco*, *Samuel*, *Proverbios*, la *Epístola primera de San Pedro* y la *primera de San Juan*, se ve que existe cierta constante crítica e histórica, en la cual coinciden no pocos manuscritos hispánicos, siendo el *Cavense* uno de los principales.

13.° *El Salterio visigótico.*

Tampoco hace falta insistir sobre este punto, lo mismo por haber tratado ya ampliamente de él, que por ser evidentemente claro.

El *Salterio visigótico* constituye una modalidad de las más típicamente hispánicas, que ha llegado hasta nosotros a través de muchos testigos, como vimos en la parte anterior.

Entre esos testigos el *Cavense* constituye uno de excepcional calidad en todos los órdenes.

14.° *El Salterio ex hebraico.*

Como nota típica española es evidente que no puede compararse con el anterior.

Pero no deja de tener valor en este sentido. No sólo porque, de hecho, el *Salterio ex hebraico* sea el común, apenas sin excepción, a todas las grandes Biblias españolas, sino porque dentro de los muchos manuscritos que en todas partes existen, como ha probado el P. Sainte-Marie (576), hay al menos un grupo interesante, integrado por *13, 24* y *25,* que tiene características especiales.

En conclusión: Examinando uno por uno muchos de los eslabones de una larga cadena de diversos elementos que se hallan en los manuscritos bíblicos españoles, se llega a la conclusión de que el *Cavense* es un manuscrito típicamente español y, sin duda, de los más insignes.

b) *El carácter del texto.*

No puede dudarse que exista un tipo de texto netamente español. Lo probó Quentin para el *Octateuco* (577), y nosotros mismos lo hemos demostrado varias veces (578).

La base de Quentin es, sin embargo, poco amplia. Como ejemplo, para todo el *Octateuco,* escoge sólo 20 lecciones características, algunas de las cuales son sólo ortográficas y otras basadas en un par de códices.

Aun así, por esa lista, puede apreciarse que el *Cavense* tiene un texto marcadamente español, ya que, de las veinte lecciones, asignadas como hispánicas, se halla representado once veces; mientras que *28* y *89* se hallan sólo diez; *25,* nueve; *17,* siete; *21, 54* y *94,* tres; *6* y *51* sólo una: *2* y *48* ninguna. Sólo *15* le supera con quince.

La base propuesta por nosotros en el artículo referido es mucho más amplia; puesto que, tomando como punto de referencia el *93,* ofrecemos sesenta y dos variantes.

---

(576) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta hebraeos,* pág. XX ss.
(577) *Mémoire...,* pág. 298 ss.
(578) Cf. ex. gr.: *El texto de la Vulgata,* EB 2 (1943) 23-74.

He aquí varias de ellas que nos demuestran claramente cómo la *Biblia de la Cava* tiene un texto típicamente español.

Gen. 18,4 arbore: + hac *13ᶜ, 15, 21ᶜ, 48ᵐ, 89* (*solos*).
— hac *caeteri omnes.*

Gen. 18,16 exissent *13, 17, 21*, 59, 60* (+ *pauci*).
surrexissent *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Gen. 18,24 in ea *13, 15*, 28, 50, 52, 54* (+ *pauci*).
in eo *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Ex. 2,3 celare + eum *2ᶜ, 13* (*solos*).
— eum *caeteri omnes.*

Ex. 2,7 inquit: — ut *6ᶜ, 13, 21, 51*, 54, 55, 59, 60, 84, 93, 94, 97* (+ *pauci*).
+ ut *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Ex. 2,19 auxit *13 , 15, 17.*
hausit *caeteri.*

Ex. 2,23 ad dominum *13, 15, 17, 89* (+ *pauci*).
ad deum, etc..., *Am, Vall, Paul...* (*plurimi*).

Lev. 5,4 iuramentum *13, 93* (+ *pauci, sub inf. hisp.*).
iuramento *caeteri omnes.*

Lev. 5,11 columbarum *2*, 13, 59, 74, 89* (+ *pauci*).
columbae *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Lev. 5,11 offerat *2ᶜ, 13* (ho), *15, 17, 49, 52, 54, 59, 93, 97, 163* (+ *pauci*).
offeret *Am, Vall, Paul...* (*plurimi*).

Lev. 5,12 ex toto *2, 6, 13, 15, 17, 21, 24, 25, 28, 48, 49, 50, 51, 54ᶜ, 55, 73*, 83, 84, 89, 94* (+ *pauci*) (6 ex tuto).
ex eo *Am, Vall, Paul...* (*plurimi*).

Lev. 5,14 locutusque est *2, 13, 17, 48, 49, 50, 51, 52, 54ᶜ, 55ᶜ, 59, 74* (+ *pauci*).
locutus est (— que) *Am, Vall, Paul...* (*plurimi*).

Num. 6,3 inebriari *13, 15, 25, 28, 55, 59, 73ᵒ, 97* (*pauci*).
inebriare *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Num. 6,15 sunt *2, 6, 13, 15, 25, 28, 13*, 74, 89, 94, 95* (+ *pauci*).
sint *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Num. 6,19 tradet *13, 52ᶜ.*
radet *caeteri omnes.*

Num. 6,20 susceptamque *13*, 15, 21, 25, 54, 55*, 84, 89* (+ *Bov 7634, solos*).
susceptaque *Am, Vall, Paul...*, etc. *caeteri.*

Deut. 2,8 habitant *8, 13, 15, 17, 21, 25°, 48, 49, 51, 52*, 54*, 55, 56, 59, 60, 73, 74, 84, 89, 90, 93, 94, 163...* (+ *pauci*).

Deut. 2,9 habitabant *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).
eam *13, 50, 59, 60, 89, 90, 93, 94, 97* (+ *pauci*).
ar *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Deut. 2,23 habitant *6, 8*, 13, 17, 49, 51, 94* (+ *pauci*).
habitabant *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Ios. 2,1 absconditos *13, 17*, 49*, 90, 93, 97* (+ *pauci*).
abscondite, abscondito, in abscondito *Am...* ***caeteri.***

Ios. 2,6 eos *13, 17* (*solos*).
uiros *caeteri omnes.*

Ios. 2,9 tradiderit uobis dominus *8, 13, 15, 21, 25, 48, 49, 52, 55, 84, 93, 94* (+ *pauci*).
dominus tradiderit uobis (*uel alio modo*) ***caeteri.***

Ios. 2,10 feceritis : + hic *13, 17* (*solos*).
— hic *caeteri omnes.*

Ios. 2,19 innoxii *13, 28, 48°, 49, 50, 51, 52* (+ *Hart*).
alieni *caeteri omnes.*

Ios. 2,21 fenestram *13, 21, 84, 93* (+ *pauci*).
fenestra *caeteri omnes.*

Iud. 2,2 deos quoque *8, 13, 17, 21, 56, 84* (+ *pauci*).
deosque *caeteri.*

Ruth 2,2 clementissimi *13, 15, 50, 56, 89* (*solos*).
clementis in me *caeteri omnes.*

Ruth 2,2 patrisfamiliae *8, 13, 21, 25*, 28, 49, 51, 55, 73*, 84, 94* (+ *pauci*).
patrisfamilias *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Ruth 2,3 — nomine *8, 13, 15, 21, 25, 28, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 60, 73*, 74, 84, 89, 94* (+ *pauci*).
+ nomine *Am, Vall, Paul...*, etc. (*plurimi*).

Ruth 2,13 quia *13, 51, 93, 95** (+ *Sessor, 7634, solos*).
qui *caeteri omnes.*

Ruth 19 socrus + sua *13, 15, 28, 51, 74, 89* (+ *pauci*).
— sua *Am, Vall, Paul,* etc.

Ruth 20 ait propinquus noster est *13, 15, 49, 56, 73, 89, 94* (+ *pauci*).
propinquus ait noster est *Am, Vall, Paul,* etc.

Ruth 23 igitur *8, 13, 15, 21, 50, 89, 94* (+ *Ly, solos*).
itaque *Am, Vall, Paul,* etc.... *caeteri...*

Tal es el panorama que se nos ofrece en el *Octateuco*. El cual se extiende a los demás libros de la Escritura.

Lo cual sucede también si miramos a los casos comunes de ortografía hispánica. Ex. gr.:

Ex. 2,7 inquid *6, 13, 15, 17, 28, 50, 51, 54, 59, 94* (+ *Ambr, Ly, 759, 534, solos*).
inquit *caeteri.*

Ex. 2,20 inquid *2*, 6, 13, 15, 17, 28, 51, 59, 93* (+ *Cas, Ambr, Ly, solos*).
inquit *caeteri.*

Lev. 5,2 delinquid *2, 6, 13, 15, 21, 25, 51, 73, 93* (+ *pauci*).
delinquit..., etc., *caeteri.*

Num. 6.13 hostium *6, 13, 25, 54*, 59, 73, 90, 94, 95* (+ *760, Ly, Maz, solos*).
ostium *caeteri.*

Ios. 2,1 iheric(h)o *13, 15, 17, 25, 28, 89, 93, 94, 95* (+ *Mazarin°, 10, solos*).
Ierico..., etc., *caeteri omnes.*

Ios. 2,24 adque *13, 15, 17, 25* (*solos*).
atque *caeteri.*

Iud. 2,12 hac *13, 15, 17, 28* (+ *Sessor, solos*).
ac *caeteri omnes.*

1Sam. 1,1 iheroam *13, 15, 17* (*solos*).
ieroam..., etc., *caeteri.*

En conclusión: el examen precedente nos lleva a la misma deducción que los anteriores. Los argumentos que provienen del campo de la Paleografía, concuerdan con los argumentos de índole histórica, y unos y otros con los argumentos de carácter crítico, tanto del texto como de los elementos extrabíblicos, que tiene la *Biblia de la Cava.*

Todos ellos nos llevan a establecer, como sólidamente probada, la siguiente conclusión:

El *Cavense* no sólo es un códice típicamente español, sino un óptimo representante del texto hispánico.

2. Ulterior determinación del Texto Hispánico

Es preciso, sin embargo, fijar una posición más concreta del códice y determinar mejor el carácter de su texto.

Porque, como hemos probado en distintas ocasiones (579), la Biblia latina hispana no es única. Ni uniforme.

La *Vulgata* hispana, a través de los manuscritos españoles que nos han quedado, al menos conforme a nuestros estudios y deducciones, se puede reconstruir y, al mismo tiempo, bifurcar del modo siguiente:

1) El Texto Primitivo.

Hubo ante todo un texto original, que proviene del mismo autor de la *Vulgata*, y nos transmitieron los códices que copiaron en Belén los amanuenses, enviados desde la Bética por Lucinio, bajo la mirada vigilante del mismo San Jerónimo (580). El texto que entonces envió San Jerónimo no pudo ser completo (581). Pero, según parece, debió de ser completado luego por envíos posteriores, particularmente a Teodora, esposa de Lucinio (582), con la cual, muerto su marido, sostuvo San Jerónimo correspondencia epistolar (583). Estos manuscritos se han perdido.

2) El Texto Prerrecensional.

Nos referimos a un texto, según parece, subyacente a todas las recensiones. Es, creemos, distinto del texto primitivo. El texto primitivo, que sepamos, no ha llegado hasta nosotros, a través de una copia determinada, en toda su pureza original.

---

(579) Cf. ex. gr.: *Los elementos extrab. del Octateuco*, EB 4 (1945) 58 ss. *Los elementos extrab. de los Reyes*, EB 4 (1945) 293 ss. *Los elementos extrab. de los Paralipómenos...*, EB 5 (1946) 34 ss. *Los elementos extrab. de los Profetas*, EB 6 (1947) 390 ss. *Los elementos extrab. de los Macabeos...*, EB 7 (1948) 165 ss. Cf. VLH, I, 383 ss.

(580) Cf. *Epístola 71, ad Lucinium*, CSLE, 55,1-7.

(581) *La Epístola ad Lucinium* fué escrita el año 398. Para entonces había traducido ya S. Jerónimo *Samuel, Reyes*, el *Salterio, Profetas, Job, Esdras y Nehemías, Proverbios, Eclesiastés y Cantar de los Cantares*. Por ese año empezó la traducción del *Pentateuco*. Cf. VLH, I, 291.

(582) Cf. J. M. Bover, *La Vulgata en España*, EB 1 (1941-2) 18 ss.

(583) *Epístola 75*, CSEL, 55, 29-34.

Parece cierto que ningún códice actual reproduce fotográficamente los autógrafos. Como creemos que, exactamente hablando, no existe en España un solo códice estrictamente *prerrecensional;* pues entendemos que el mismo San Jerónimo, a medida que se iban copiando los códices de Lucinio, iba haciendo de algún modo recensión de su propia obra, corrigiéndola donde lo creía conveniente.

Esto, sin contar con la labor aislada, generalmente individualista y anárquica, de los copistas.

Pero a esto no debe llamarse propiamente recensión.

Así las cosas, entendemos que hay códices en España que reflejan esa situación crítica e histórica, no pudiendo ser encasillados en determinadas recensiones.

Estos códices pueden agruparse de algún modo entre sí. Primero, *negativamente*, en cuanto que ninguno de ellos puede incluirse en las recensiones conocidas. Segundo, *positivamente*, en cuanto que varios de ellos tienen afinidad mutua.

No se puede hablar, sin embargo, de estricta homogeneidad en ellos. En esta sección pueden agruparse, sobre todo, a *2*, *6*, *17*, *19*, *24*, *25*, *27* y *56*. Como luego veremos, puede encasillarse también el *Cavense*. Dentro del grupo, *19*, *24* y *25* son entre sí los más afines. Los otros son más independientes. Entre ellos, por su antigüedad o por el valor intrínseco de su texto, hay códices de primera categoría. Todos tienen, de un modo o de otro, influjo de la *Vetus Latina*. El más raro de todos, el más independiente, es el *17*. Plantea problemas casi insolubles.

3) El Texto Peregriniano.

Creemos haber podido demostrar que existe la recensión de Peregrino (584). San Jerónimo no hizo jamás una edición íntegra de la *Vulgata*. Fué San Peregrino quien la hizo en primer lugar. Y esta edición fué recensional al mismo tiempo. De sus características hemos tratado ya expresamente (585). El mejor representante actual

---

(584) Cf. la bibliografía de la nota 579. Además, *La Biblia de Lérida*, U 21 (1944) 62 ss. *La Biblia de Oña*, 124 ss. *Nuevo estudio del Comma Ioanneum*, B 28 (1947) 217-221; 29 (1947) 64-67, 74-76. VLH, I, 520 ss.

(585) Cf. ex. gr.: *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 391 ss. *La Biblia de Oña*, 124 ss. Cf. también De Bruyne, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 21 (1914-19) 378. Bover, *La Vulgata en España*, EB 1-2 (1941) 22 ss.

de esta recensión es la *Biblia visigótica de San Isidoro*, de León. Pero decimos *actual*, porque gemelo del *21*, unos años más antiguo que él, fué el *20* (586), copiado por Florencio en el Monasterio de Santa María en Valeranica (Berlanga) (587). Y, aún más antiguo, el *Ovetense*, del copista Justo (588). Y homogéneos, otros dos, que actualmente han desaparecido, pero de cuya existencia no se puede dudar, y cuyas características nos son, al menos en parte, conocidas: el *23* y el *26*, procedentes de León y Valvanera (589).

Esto, en cuanto a los visigóticos. Porque luego, entre las Biblias románicas y carolinas, encontramos dentro del grupo al *84* (590), hijuela del *21*, calcado en él, aunque no por mera reproducción fotográfica; el *93* (591), el *94* (592) y más de lejos el *95* (593).

Finalmente parece indudable que el 8 tiene también especial cohesión con el grupo peregriniano (594).

En conclusión, el grupo peregriniano estuvo compuesto por *8**, *20**, *23* y *26** (595), ya desaparecidos, y lo está aún por 8^r, 20^r, *21*, 26^r, *84*, *94* y *95*.

Esta recensión tuvo un fortísimo influjo de la *Vetus Latina*.

4) El Texto Isidoriano.

Basándose en la recensión de San Peregrino, San Isidoro hizo otra recensión por cuenta propia, eliminando bastante el influjo de la *Vetus Latina*, calcada en los LXX, y saliendo más por los fueros de la *verdad hebraica*.

---

(586) A él dedicamos un libro especial: *La Biblia de Oña*, Zaragoza 1945. VLH, I, pág. 324.

(587) *La Biblia de Oña*, pág. 124 ss.

(588) *La Biblia de Oña*, pág. 127. VLH, I, pág. 10, núm. 12.

(589) VLH, I, pág. 355 y 357. *La Biblia de Oña*, págs. 126 y 128. También trata de los siguientes.

(590) VLH, I, pág. 368.

(591) VLH, I, pág. 369.

(592) VLH, I, pág. 369.

(593) VLH, I, pág. 370.

(594) VLH, I, pág. 349. *La Biblia de Oña*, pág. 126.

(595) En este caso la *estrellita* significa, como siempre, el original, y la *r* significa el *resto* que, de un modo o de otro, nos ha quedado. Del *20* se perdió casi todo el códice, habiéndose salvado sólo unos folios; del *8* y del *26* nos quedan sólo las notas que copió el P. Castillo en el Incunable del Escorial *54, V, 35*.

Paralelos a nuestros estudios sobre el texto *peregriniano*, discurrieron otros sobre el texto *isidoriano* (596).

El mejor representante de esta recensión es la *Biblia Hispalense*, o *Códice Toledano* (597). Estrechísimamente unido al *15* va el *18*, es decir, la *segunda Biblia de Alcalá* (598). Más lejos le siguen el *28* (599) y el *89* (600).

Finalmente hay otros dos códices que no hemos podido estudiar aún suficientemente, uno del siglo XI y otro del siglo XIII, que parecen acusar esta procedencia. Son el *68* (601) y el *151* (602), de nuestra lista.

El primero de ellos, aunque incompleto, se ve que sigue en el *Canon* la división *Per Ordines*, propia de la recensión isidoriana. El segundo, aunque tardío, copia un antiguo códice visigótico, que parece tener gran afinidad con el *Toledano*.

5) El Arquetipo de Conjunción.

Hemos llamado así a una edición anónima, recensional según parece, que debió de ser arquetipo común, aunque no único, de varios códices posteriores, en los cuales dejó sentir su influjo.

Se caracteriza por un sincronismo del tiempo de Recesvinto, que se fija en el año 672 (603).

El autor se basó a la vez en las ediciones de San Peregrino y de San Isidoro, haciendo de ambas una mezclada, añadiendo elementos nuevos. Son varios los que pueden atribuírsele.

A nuestro parecer, no hay códice alguno que responda exactamente al ejemplar original del que hemos llamado *Arquetipo de Con-*

---

(596) Cf. VLH, I, pág. 384, nota 13. Véanse en este mismo trabajo los artículos citados en la nota 579. Además, *La Biblia de S. Juan de la Peña*, U 22 (1945) 39 ss. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 200 ss. *Nuevo estudio..., ut supra*, nota 584.

(597) VLH, I, pág. 352.

(598) VLH, I, pág. 353.

(599) Cf. *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 39 ss. VLH, I, página 357 ss.

(600) Cf. *La Biblia de Huesca*, U 23 (1946) 200 ss. VLH, I, pág. 368.

(601) VLH, I, pág. 365. LA TORRE-LONGÁS, *Catálogo*, págs. 17-18.

(602) VLH, I, pág. 377. LA TORRE-LONGÁS, *Catálogo*, pág. 134 ss.

(603) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 169 ss.

junción. Pero ha dejado su huella en códices muy importantes y heterogéneos: *19*, *24*, *25*, *28*, *93*, *94*, *95* (604).

6) El Texto Teodulfiano.

Geográficamente considerado y atendiendo a su procedencia inmediata, el texto teodulfiano es francés. Pero críticamente considerado, y atendiendo a su procedencia mediata, el texto teodulfiano es español.

Teodulfo de Orleáns era un visigodo hispano (605). Al hacer su recensión, no se olvidó de su origen. Aparte de la afinidad que tiene con el texto del *Códice Ottoboniano*, cuyo origen hispano hemos defendido en otra parte (606), afinidad que H. Quentin puso bien de relieve (607), está el estrecho parentesco que mantiene con la recensión isidoriana, particularmente en el Canon bíblico, en la división *Per Ordines* y en algunos prólogos característicamente isidorianos (608).

El entronque, pues, de la recensión de Teodulfo con la *Vulgata* hispana, que ya no pasó desapercibido a S. Berger (609), es hoy un verdadero axioma, generalmente admitido. Por lo cual se suele incluir a estos códices entre los manuscritos del texto hispánico.

La recensión de Teodulfo ha llegado hasta nosotros principalmente a través de los manuscritos *48*, *49*, *50*, *51* y *52* de nuestro Catálogo (610). A los cuales pueden añadirse, de un lado, aunque no de una forma tan pura, el *120*, que hemos dado a conocer en otra parte (611); y, de otro, dos manuscritos que no incluimos en nuestro Indice: un *Weingartense*, hoy en Stuttgart, *Hofb. II*, *16*, del

(604) Cf. *Los elementos extrab. de la Vulgata*, EB 2 (1943) 166 ss. *Los elementos extrab. del Octateuco*, EB 4 (1945) 49-51, 58-60. *Los elementos extrab. de los Reyes*, EB 4 (1945) 273-274, 274-275, 283-285, 285-293, 293-296. *Los elementos extrab. de Par., Esdr., Tob., Judith y Ester*, EB 5 (1946) 14-15, 18-19, 38-39. *Los elementos extrab. de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 189-192, 209-211, 212-216, 216-219. *La Biblia de San Juan de la Peña*, U 22 (1945) 42-49.

(605) Cf. Ch. Cuissard, *Theodulfe, évêque d'Orleans. Sa vie et ses oeuvres*, Orleans 1892.

(606) Cf. T. Ayuso, *Origen del códice Ottoboniano del Eptateuco*, MBBU, págs. 115-129.

(607) *Mémoire...*, pág. 257 ss.

(608) *Mémoire...*, pág. 249 ss., 349 ss.

(609) *Histoire de la Vulgate...*, pág. 22 ss.

(610) VLH, I, pág. 361 ss.

(611) Cf. T. Ayuso, *Las Biblias del Escorial*, CD 158 (1946) 127-177.

siglo IX, y un antiguo *Carcasonense*, hoy en Copenhague, *Biblioteca Real, nueva adquis. real, 1*, de la misma época. Sospechamos que habrán de adscribírsele algunos otros. Pero no es esta la ocasión de tratar de este problema.

7) El Texto Catalán.

Queda, finalmente, el texto catalán, que nos trasmite una recensión hecha probablemente en Ripoll, a finales del siglo X o principios del siglo XI.

Esta recensión nos trasmite, tanto en el texto como en los elementos extrabíblicos, una forma híbrida y tardía.

Se caracteriza por cierto afán de aglomerar elementos extraños, recibidos sin una discrección racional (612).

El fondo, sin embargo, es sobre todo isidoriano. Los dos códices principales de esta recensión son el *73* y el *74*, es decir, las *Biblias de Ripoll y de Rosas* (613).

3. Ulterior determinación del Cavense. Lo que no es. Vía negativa

Tales son las diversas ediciones y recensiones del *Texto Hispano* de la *Vulgata*, desde su origen, y a lo largo de la Edad Media, hasta que la Biblia de París llegó con su influjo a unificarlo todo, acabando con los viejos textos locales.

Y ahora se puede preguntar: ¿a cuál de ellas pertenece la *Biblia de la Cava*? ¿Qué corriente sigue? ¿Se puede encasillar en alguna de esas recensiones del texto, o, al menos, en alguna de esas agrupaciones de códices? ¿En cuál?

Claro es que, por una razón evidente de cronología, ha de quedar descartada la recensión catalana de Ripoll. Esta debió de hacerse hacia el año mil, y esta época es ya demasiado tardía para que haya podido influir en la *Biblia visigótica de Damila*. Lo cual se puede también decir, aún aceptando la hipótesis del P. Mundó, que la hace llegar hasta principios del siglo IX en su arquetipo.

Pero, ¿qué decir de las demás?

---

(612) Cf. *Los elementos extrabíblicos de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 453 siguientes. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 400 ss. VLH, I, 384.

(613) VLH, I, 366.

1) La Biblia de la Cava no representa al Texto Peregriniano.

Empecemos por aquí, puesto que es de lo que más se ha escrito.

En su célebre artículo sobre los orígenes de la *Vulgata* en España (614), De Bruyne trató a fondo el problema de Peregrino con la erudición y sagacidad que le caracterizan (615).

En ese artículo, después de hablar de los *Prólogos* (616) y de los *Sumarios* (617), así como de la persona del autor, pasó a tratar del texto bíblico de la edición peregriniana y de su historia, para luego determinar el códice que mejor la representa (618).

Y este códice, según De Bruyne, es el *Cavense*.

Su argumentación es muy sencilla. Para De Bruyne no se puede buscar la solución de este problema en los *Prefacios*, porque éstos son comunes a todos los grupos. Algo parecido pasa con los otros elementos extrabíblicos. Hay que buscarla a través del texto. Ahora bien: hay un solo libro, según él, que nos puede dar una solución adecuada e indiscutible: el libro de los *Proverbios*. La razón está en que San Peregrino publicó una edición interpolada de los *Proverbios*. Esta es la causa de que los manuscritos españoles sean los más interpolados en este libro. Y, como entre ellos se distingue el *Cavense*, por ser el que más interpolaciones tiene, el *Cavense* debe ser el mejor representante de la edición de San Peregrino.

Me atrevería a decir que este argumento, más que simple, es simplista. Falla por varios conceptos. Y, sin embargo, fué adoptada su opinión, sin discutirla, por hombres verdaderamente notables, como el P. García Villada (619).

Las razones en contra son las siguientes:

1.ª Si valiese el argumento, tendríamos que concluir, como vimos en la parte anterior, que los mejores representantes de la edición de San Peregrino serían también los *teodulfianos* (620), pues en número de interpolaciones se acercan mucho al *Cavense*; y las

(614) *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 21 (1914-1919) 373-401.
(615) *Ib.*, pág. 378 ss.
(616) *Ib.*, pág. 379 ss.
(617) *Ib.*, pág. 383 ss.
(618) *Ib.*, pág. 384 ss.
(619) HEE, II, 108 ss.
(620) VLH, I, pág. 361 ss., núms. *48-51*.

Biblias de Uclés (621) *y de Huesca* (622), pues tienen casi tantas interpolaciones como él; y un códice tardío, de tipo *parisiense*, que hay en Segovia (623), pues le iguala; así como el *A 11*, de Madrid (624). Más aún; si sólo atendemos al número de interpolaciones, tendríamos que concluir que no es el *Cavense* el más genuino representante de la edición de San Peregrino, sino los códices catalanes; pues la *Biblia de Rosas* (625) y la *Biblia de Ripoll* (626) tienen más interpolaciones todavía. Lo cual es un absurdo que nadie se atrevería a defender.

2.ª Otro fallo del argumento de De Bruyne es su estrecha perspectiva, pues es de notar que el problema de las interpolaciones no afecta sólo al libro de los *Proverbios*, como parece suponer De Bruyne, sino a varios otros libros de la *Vulgata*, según hemos expuesto en la parte anterior y antes en la *Vetus Latina Hispana* (627). Por lo cual es preciso resolverle en todo su conjunto, dentro del plano general del texto hispánico, al cual afecta principalmente. *Proverbios*, en una palabra, es sólo un eslabón de la cadena, y sólo de este libro no se pueden sacar deducciones generales.

3.ª En tercer lugar, al afirmar De Bruyne que era el *Cavense* el mejor representante de la *edición peregriniana*, incurrió en una omisión lamentable, que justamente deplora el P. Bover (628); y es haber pasado por alto la suscripción de la *Biblia visigótica de San Isidoro de León* (629). Al menos por lo que se refiere a las últimas palabras: *et peregrini* ·F· *o karissimi memento*. Palabras que, en cambio, Quentin conoce y cita (630), pero sin darles la importancia que tienen. La cual es necesario, sin embargo, poner de relieve. Porque es éste un dato precioso, de valor histórico y crítico incalculable.

No deja de ser una realidad que el *Legionense* es el único códice que tiene esta suscripción. Por lo cual se vincula de un modo especial este códice a Peregrino.

---

(621) VLH, I, pág. 378, núm. *163*.
(622) VLH, I, pág. 368, núm. *89*.
(623) VLH, I, pág. 379, núm. *171*.
(624) VLH, I, pág. 365, núm. *68*.
(625) VLH, I, pág. 366, núm. *74*.
(626) VLH, I, pág. 366, núm. *73*.
(627) VLH, I, pág. 401 ss.
(628) *El texto de la Vulgata*, EB 1-2 (1941) 24.
(629) F. *513 v.* y *514 r.*
(630) *Mémoire...*, pág. 338.

«De hecho, como dice el P. Bover, el *Legionense* contiene los prefacios hexaplares a los libros salomónicos y el proemio a los cánones de Prisciliano, en que se menciona igualmente a Peregrino. En estas circunstancias, la suscripción del *Legionense*, puesta al fin del *Apocalipsis*, es una prueba convincente de que Peregrino hizo una edición completa de toda la Biblia jeronimiana». Más aún: las palabras de este colofón «suponen que el arquetipo del *Legionense* era un ejemplar escrito por Peregrino» (631).

Ciertamente, lo hemos comprobado en nuestros estudios sobre el texto peregriniano (632).

El *Legionense*, no sólo es un testigo más de esta recensión, e incluso un buen testigo de ella, sino tan fiel que la transmite directamente sin ingerencias extrañas. «Así por posición como por exclusión, parece llegarse al mismo punto de coincidencia» (633). Por *exclusión*, ya que el *Legionense*, a pesar de ser un códice eminentemente español, y del siglo x, época en la que el influjo isidoriano es manifiesto, se ve libre de influjo isidoriano, transmitiéndonos el arquetipo antiguo en toda su pureza. Y por *posición*, ya que, examinando una por una las características del *Legionense*, tanto del texto, como de los elementos extrabíblicos, hemos podido ir asegurándonos cada vez más en la certeza objetiva de esta ecuación, formulada primero *a priori* (634) y luego muchas veces corroborada en nuestros estudios: «Son de *San Peregrino*, luego deben estar en el *Legionense*; no están en el *Legionense*, luego no deben ser de *San Peregrino*».

4.ª Todo lo cual, finalmente, demuestra en cuarto lugar que es falsa la afirmación de *De Bruyne*, cuando dice que sólo del texto se puede conocer el carácter peregriniano de un códice y no de los elementos extrabíblicos. Una crítica sagaz puede ir descorriendo el velo del misterio y reconstruir con bastante aproximación y objetividad la edición peregriniana, como salió de manos de su autor.

Siguiendo un procedimiento de este género, fuimos reivindicando para esta edición una serie de elementos muy interesantes. Si nos ceñimos ahora al *Octateuco*, tenemos los siguientes:

---

(631) *La Vulgata en España*, EB 1-2 (1949) 24.

(632) Pueden verse de nuevo citados en la VLH, I, págs. 383-84, nota 12, y en este mismo trabajo, *supra*, notas 579 y 584.

(633) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 149.

(634) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 168.

1.° Las Genealogías (635).
2.° El Canon (636).
3.° El *Ordo annorum mundi* (637).
4.° Cronología *In Roma regnavit* (638).
5.° Cronología *Ab Urbe condita* (639).
6.° Sumarios *De die primo* (Eptateuco) (640).
7.° Prólogo *Desiderii mei* (Pentateuco) (641).
8.° Prólogo *Tamdem finita* (Josué) (642).
9.° La colección de un *Eptateuco* con la nota *eptática* (643).
10.° El final de Josué (644).
11.° Las Notas marginales de la *Vetus Latina* en el *Eptateuco* (645).

A excepción de los núms. 7.° y 8.° que, por tratarse de los conocidos prólogos jeronimianos, son comunes a los manuscritos de la *Vulgata*, los demás suelen ser elementos característicos de esta edición. Ahora bien: los nueve están en el *Legionense*; en el *Cavense* ninguno.

Por lo cual no dudamos en deducir una doble conclusión. La primera, *negativa:* contra lo que dice De Bruyne, el *Cavense* no es representante de la recensión de San Peregrino. La segunda, *positiva:* el mejor representante de la edición de San Peregrino es el *Legionense*.

Estas son, al menos, nuestras conclusiones, que vemos hallaron por fortuna crítica favorable. El Padre Bover las aceptó plenamente en un determinado estudio que hizo de nuestro trabajo sobre la *Biblia de Oña* (646). Y últimamente hemos tenido la satisfacción de verlas también aceptadas y corroboradas por el P. A. Mundó,

---

(635) *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 152 ss.
(636) *Ib.*, pág. 162 ss.
(637) *Ib.*, pág. 173 s.
(638) *Ib.*, pág. 174.
(639) *Ib.*, pág. 175.
(640) *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 35 ss.
(641) *Ib.*, pág. 44 ss.
(642) *Ib.*, pág. 46 ss.
(643) *Ib.*, pág. 51 ss.
(644) *Ib.*, pág. 54 ss.
(645) Cf. VLH, I, pág. 431 ss. EB 9 (1950) 374 ss.
(646) EB 5 (1946) 115-119. Cf. VLH, I, pág. 433.

O. S. B., en un notable artículo que en la *Miscelánea Bíblica B. Ubach* ha escrito sobre el colofón a *Ester* de las *Pandectas* de Casiodoro (647).

2) La Biblia de la Cava no representa al Texto Isidoriano.

Esto es más fácil de demostrar todavía. De hecho nadie, que sepamos, ha sostenido la opinión de que le representa Por eso, no hace falta insistir mucho sobre ello.

La recensión isidoriana se caracteriza por los siguientes elementos (648):

1.° Parece que debió de tener el prólogo *Vetus Testamentum ideo dicitur* (649). Decimos *parece*, porque no puede demostrarse con certeza, ya que en la actualidad carecen de él tanto el *Toledano* como la segunda *Biblia de Alcalá*, que son las más fieles representantes de la edición isidoriana. Mas esto tampoco constituye argumento en contra, ya que la omisión se debe a que lo mismo el *15* que el *18* están mutilados al principio, faltando los folios correspondientes. Lógicamente se debe suponer que le tenían, tanto por el orden que siguen, como por la nota del *15* sobre los deuterocanónicos, comparada con el *Quartus Ordo* del prólogo isidoriano, y por tenerle los *teodulfianos*, que se calcan en la recensión de San Isidoro.

2.° La división *Per Ordines*, conforme al prólogo referido, basado en las *Etimologías, Lib. VI, cap. I.*

3.° La vuelta, en general, al *Canon* hebreo.

---

(647) MBBU, pág. 165 ss. «En aquest moment estic convensut que el legionensis² de la collegiata de San Isidoro de Leon... es el millor representant i l'únic per la sua puresa de l'edició bíblica de Peregrí; conclusió minuciosament demonstrada per Ayuso en estudiar llurs elements extrabiblics». Pág. 165, nota 13. «El toc de gracia contra la tesi de Dom De Bruyne l'ha donat recentement Ayuso. Amb els seus llargs articles ha demostrat aquest autor que, si bé el savi benedictí havia intuit, més que no pas descrit, el treball realitzat per Peregrí sobre la Biblia, per haver descartat el Códex *legionensis²*, com a representant de l'edició de Peregrí, se havia privat del millor fornament per a conèixer el seu treball. Efectivament com hem remarcat abans el legionensis² es el millor i més pur dels manuscrits espanyols que representen l'edició peregriniana». Págs. 170-171.

(648) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 393 ss. De Bruyne, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, RBE 21 (1914-19) 373 ss.

(649) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 176 ss. Texto en De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 8. BSLVV, I, *Genesis*, pág. 38 ss.

4.° La omisión de *Baruc* (650).

5.° La omisión de la *Epístola de Jeremías* (651).

6.° La inserción de prólogos isidorianos a los *Profetas Menores* (652).

7.° La nota que introduce a los *ayograua* o deuterocanónicos (653).

8.° Los sumarios *De lucis exordio...*, etc. (654).

Tales son los elementos más característicos de la edición isidoriana. Su mejor representante, sin duda, es el *Códice Toledano* (655). Ya indica no poco el hecho de que este manuscrito tenga origen hispalense (656). Pero, sobre todo, lo confirma el análisis de sus elementos, como hemos demostrado en no pocas ocasiones (657).

Ahora bien: siendo esto así, basta comparar ahora el *13* y el *15*, para ver la enorme distancia que hay, dentro del texto hispánico, entre ambos.

1.° El *Cavense* carece, en general, de prólogos isidorianos y especialmente del *vetus Testamentum ideo dicitur*, y de los prólogos a los *Profetas*.

2.° El *Cavense*, lejos de seguir el *Canon* hebreo y encuadrar los libros en la división *Per Ordines*, sigue en general el *Canon* de los LXX, conforme al texto griego y a la *Vetus Latina*.

3.° El *Cavense* tiene *Baruc* y la *Epístola de Jeremías*, ambos de la *Vetus Latina*.

4.° El *Cavense* carece de la nota sobre los *ayograua*, y no distingue los libros canónicos de los deuterocanónicos.

5.° El *Cavense* carece de los sumarios *De lucis exordio*, si bien una segunda mano, aunque no los transcribió, supone haberlos conocido.

Resumiendo: ninguno de los elementos más característicos de la

---

(650) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Profetas*, EB 6 (1947) 363 s.

(651) *Ib.*, pág. 365.

(652) *Ib.*, pág. 394 ss.

(653) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 213 ss.

(654) Cf. *Los elementos extrab. del Octateuco*, EB 4 (1945) 35 ss.

(655) Lo suelen admitir todos: De Bruyne, Quentin, Bover, Mundó, etc.

(656) Véase la suscripción final en el *F. 375 v. b.* Cf. La Torre-Longás, *Catálogo de códices latinos*, pág. 11. Quentin, *Mémoire...*, pág. 322.

(657) Cf. nuestros estudios citados en VLH, I, 384, nota 13, y en este mismo trabajo, *supra*, notas 579 y 596.

Recensión Isidoriana se halla en la Biblia de Danila. Luego el *Cavense* no es un representante de la *Recensión Isidoriana*.

3) La Biblia de la Cava no representa al Texto Teodulfiano.

Ya hemos dicho cuáles son sus características de un modo general. De ellas hemos tratado en distintas ocasiones (658).

Basado este texto especialmente en la *Recensión Isidoriana*, adopta de ella bastantes elementos. Sobre todo:

1.° El *Canon* hebreo, con la división *Per Ordines*.

2.° Los prólogos isidorianos antes del *Pentateuco* y de los *Profetas Menores*.

Pues bien: el *Cavense* carece de estos elementos, como acabamos de exponer.

Por otra parte, los *teodulfianos* tienen también elementos propios. Son principalmente los siguientes:

1.° El prólogo general *Quidquid ab hebreo*, en dísticos latinos (659).

2.° La incorporación de varios prólogos especiales, como el *Quomodo graecorum*, de S. Jerónimo (660); el *Tobi filius ananihel*, de San Isidoro (661); el *Iob exemplar patientiae*, de S. Jerónimo (662); el *Liber Sapientiae apud*, anónimo (663); el *Machabeorum libri duo*, anónimo (664).

3.° La incorporación de *Baruc* y de la *Epístola de Jeremías*, de la *Vulgata*.

Ahora bien: ninguno de estos elementos se halla en el *Cavense*. Luego el *Cavense* no pertenece a la *Recensión Teodulfiana*.

---

(658) Cf. la Bibliografía en VLH, I, pág. 384, nota 15.

(659) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 178 ss. De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 9 ss. BSLVV, I, *Génesis*, pág. 52 ss.

(660) Cf. *Los elementos extrabíblicos de los Paralipómenos*, EB 5 (1946) 13-14. De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 31 s. BSLVV, VII, pág. 7 ss.

(661) *Los elementos...*, ib., pág. 28. De Bruyne, *Préfaces...* ,pág. 35.

(662) *Los elementos extrab. de Job y del Salterio*, EB 5 (1946) 438 s. De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 3. BSLVV, I, 22 ss.

(663) *Los elementos extrab. de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 208 s. De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 121.

(664) *Los elementos extrab. de los Macabeos*, EB 7 (1948) 156 ss. De Bruyne, *Préfaces...*, pág. 151.

4) La Biblia de la Cava no representa al "Arquetipo de Conjunción".

Esta recensión, según nuestras investigaciones (665), se caracterizaba, principalmente, por los elementos siguientes, en el *Viejo Testamento:*

1.° El chronicon *De annis et saeculis* (666).
2.° El prólogo *Liber Ruth eiusdem* (667).
3.° El prólogo *Liber Regum quamquam* (668).
4.° El colofón *Librum Ruth et primum Regum* (669).
5.° La nota *Breuiter collectum* (670).
6.° La *Noticia de regibus Israhel et Iudae*, en *Paralipómenos* (671).
7.° La nota *Hi libri apud* (672).
8.° El prólogo *Librum Sapientiae Salomonis* (673).

Todos estos elementos, de un modo o de otro, se hallan en los códices, en los que el *Arquetipo de Conjunción* ha dejado sus huellas, particularmente en *25, 28, 93, 94* y *95*. Ninguno se halla en el *Cavense*.

En conclusión: procediendo por vía negativa, se puede llegar a una ulterior determinación de las características del códice, diciendo que la *Biblia de la Cava*, magnífico ejemplar visigótico, y óptimo representante del texto hispánico de la *Vulgata*, no puede encasillarse en ninguna de las ediciones o recensiones hispánicas conocidas: no es *peregriniano*, ni *isidoriano*, ni *teodulfiano*, ni pertenece a la *Recensión Catalana* que reflejan los códices de Ripoll y de Rosas, ni a la edición anónima visigótica, que debió de hacerse en tiempos de Recesvinto, y hemos bautizado con el nombre de *Arquetipo de Conjunción*.

---

(665) Cf. VLH, I, pág. 384, nota 14, y en este mismo trabajo, *supra*, nota 604.
(666) Cf. *Los elementos extrab. de la Vulgata*, EB 2 (1943) 166 ss.
(667) Cf. *Los elementos extrab. del Octateuco*, EB 4 (1945) 49-51.
(668) Cf. *Los elementos extrab. de los Reyes*, EB 4 (1945) 273-274.
(669) Cf. *Ib.*, 274-275.
(670) Cf. *Ib.*, pág. 283 ss.
(671) Cf. *Ib.*, págs. 285-292.
(672) Cf. *Los elementos extrab. de los Paralipómenos*, EB 5 (1946) 14 s.
(473) Cf. *Los elementos extrab. de los Sapienciales*, EB 6 (1947) 209 ss.

4. Ulterior determinación del Cavense. Lo que es. Vía positiva.

Con lo cual va quedando expedito el terreno y abierto el camino, para llegar hasta el fin.

Aparte de las ediciones y recensiones indicadas, en nuestros estudios hemos aludido insistentemente a una serie de códices (674), que no pueden encasillarse en ellas, siendo, por lo general, independientes entre sí y sumamente interesantes.

Para encarecer su importancia, baste decir que entre ellos están los más antiguos, como el *Turonense* (675) y el *Ottoboniano* (676), cuyo origen español hemos defendido no hace mucho tiempo (677).

A este grupo pertenece también el *Cavense*. Veamos ya sus características.

1) El Cavense es un códice independiente.

Esto puede tener dos significados:

1.° Que no pertenezca a ninguna de las recensiones conocidas.

2.° Que no pueda incluirse en agrupación o familia determinada de manuscritos, porque no tenga afinidad con alguno de ellos.

Que sea independiente en el primer sentido, ya lo hemos demostrado suficientemente. Que lo sea también en el segundo, es lo que resta por declarar.

El *Cavense*, en efecto, como ya hemos insinuado otras veces, no tiene par.

Dejemos aparte al *14*, ya que este ejemplar es una mera copia moderna del *13*, que se hace expresamente con la mayor fidelidad posible, incluso bajo fe notarial (678). Carece de valor y por eso prescindimos siempre de él. Nos referimos a los manuscritos que gozan de cierta independencia.

Pues bien: el *Cavense* carece de un códice *gemelo*, como le tie-

---

(674) Cf. VLH, I, pág. 383, nota 11. Véase también *supra*, en esta misma parte V, al tratar del texto prerrecensional.

(675) VLH, I, pág. 347, núm. *2* y bibliografía allí indicada.

(676) *Ib.*, pág. 349, núm. *6*.

(677) Cf. *Origen del códice Ottoboniano latino del Eptateuco*, MBBU, 115-130.

(678) VLH, I, pág. 351 s., núm. *14*.

ne, por ejemplo, el *Legionense* en la *Biblia de Oña* (679); o de un códice *filial*, como le tiene el mismo *Legionense* en la *Biblia Románica de San Isidoro*, de León (680); o de un códice *homogéneo*, aunque independiente, como lo es la *segunda Biblia de Alcalá* (681) con relación a la *Biblia Hispalense* (682); o de un códice que pertenezca, próxima o remotamente, al mismo Arquetipo, como pertenecen, por ejemplo, la *Biblia de Calahorra* (683) y la *Biblia Románica de San Millán* (684); o siquiera que estén emparentados en el mismo grupo, como lo están la *Biblia de Vimara* (685), la *Biblia de Quisio* (686) y la *Biblia de Cardeña* (687). El *Cavense* es un códice independiente, aislado, no sólo de toda recensión, sino de todo arquetipo conocido, común a otros códices; e, incluso, de verdadero parentesco con otro grupo o familia de manuscritos.

2) El Cavense es un códice solitario.

Es, pues, la *Biblia de la Cava*, no sólo un códice independiente, sino un códice solitario.

Nos referimos al códice en su totalidad.

Como veremos en seguida, en libros sueltos tiene un parentesco indudable con otros manuscritos visigóticos. Pero el conjunto le hace ser un ejemplar raro, lleno de singularidades, absolutamente solitario.

He aquí los casos:

a) *En los elementos extrabíblicos.*

1.° Carece de *prólogos*, *sumarios* y toda clase de *elementos extrabíblicos*, antes del *Pentateuco*.

---

(679) VLH, I, pág. 354, núms. *20* y *21*. Cf. *La Biblia de Oña. Notable fragmento casi desconocido de un códice visigótico, homogéneo de la Biblia de San Isidoro de León*, Zaragoza 1945.

(680) VLH, I, pág. 368, núm. *84*. Cf. J. PÉREZ LLAMAZARES, *Catálogo de los Códices y Documentos de la R. Colegiata de San Isidoro*, págs. 19-24, León 1923.

(681) VLH, I, pág. 353, núm. *18*. Cf. M. T. BERMEJO, *La segunda Biblia visigótica de Alcalá*, BBB 2 (1935) 63-84.

(682) VLH, I, pág. 352, núm. *15*. Cf. LA TORRE-LONGÁS, *Catálogo...*, pág. 1 ss.

(683) VLH, I, pág. 369, núm. *93*. Cf. T. AYUSO, *La Biblia de Calahorra*, EB 1 (1942) 241-271.

(684) VLH, I, pág. 369, núm. *94*.

(685) VLH, I, pág. 353, núm. *19*. Cf. Z. GARCÍA VILLADA, *Catálogo de los Códices y Documentos de la Cat. de León*, págs. 35-37. Madrid 1919.

(686) VLH, I, pág. 356, núm. *24*. Cf. PÉREZ PASTOR, BAH 53 (1908) 484-485.

(687) VLH, I, pág. 356, núm. *25*. Cf. A. ANDRÉS, BAH 60 (1912) 101-146.

Hablando en general, la *carencia* puede ser de dos clases: *positiva* y *negativa*. La primera es cuando ciertos elementos faltan en un códice, porque no los escribió el autor. La segunda es cuando ciertos elementos faltan en un códice, por hallarse éste mutilado, habiéndose perdido los folios correspondientes en el decurso de los siglos.

En este segundo caso hay muchos manuscritos en España y fuera de ella. Particularmente los folios del principio y del final se han perdido con frecuencia. Sin salir de España, falta el principio en *2, 6, 15, 18, 19, 24, 27*, etc. (688). A todos les faltan, en más o menos cantidad, los folios primeros. Y es preciso tenerlo en cuenta, cuando se trata de catalogar los diversos elementos. Su carencia es puramente negativa.

El *Cavense*, en cambio, es un códice completo. Si faltan determinados elementos, su carencia es positiva. Y faltan. No sabemos por qué. Es un caso único.

2.º Carece de la adición final de Josué.

Según observamos en la parte anterior, la posición del *Cavense* a este respecto «no deja de ser muy curiosa».

Porque esta adición constituye una de las notas más típicas del texto hispánico de la *Vulgata*.

α) Puede decirse que sólo los manuscritos españoles la incluyen.

β) Se halla atestiguada por ellos en gran amplitud (689). Se encuentra, en efecto, de un lado en el grupo *peregriniano: 21ᵐ, 22, 84, 93, 94, 95;* de otro, en el *isidoriano: 15-16, 28, 89;* de otro, en el *independiente*, pues la tienen *25* y *143*. El mismo *17* se hace eco de ella en una nota marginal. Se puede decir que sólo el *Cavense* guarda absoluto silencio.

3.º Tiene algunos sumarios exclusivamente suyos.

Por ejemplo, la serie *Hubi bethsabeae dauid*, de *3 Reg.* (690). La tiene él solo. Casi se puede decir lo mismo de la serie *Ubi Dominus* de *4 Reg.* (691), pues se halla acompañado únicamente del *89*, que, por ser varios siglos más tardío, acusa fácilmente la dependencia.

(688) Cf. *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata*, EB 2 (1943) 145 s.

(689) Cf. *Los elementos extrabíblicos del Octateuco*, EB 4 (1945) 54 ss.

(690) Cf. *Los elementos extrabíb. de los Reyes*, EB 4 (1945) 261 ss. De Bruyne, *Sommaires...*, pág. BSLVV, VI, 53 ss.

(691) Cf. *Los elementos... Ib.*, pág. 261 ss. De Bruyne, *Sommaires...*, pág. 97.

4.° Tiene orden propio en algunos lugares del Canon.

Son principalmente dos:

α) La inclusión de *Baruc* después de los *Profetas Menores*. Es una nota típica de la *Biblia de la Cava*, seguida muchos siglos más tarde únicamente por el *151*, de la Nacional de Madrid.

β) El orden de las historias particulares: *Esdr.*, *Esth.*, *Iudith*, *Tob.*, exclusivo del *Cavense* (692).

5.° La doble edición del Salterio: Visigótico y ex Hebraico.

Que se hallen dos o más *Salterios* en un manuscrito, es cosa corriente (693). Pero sólo la *Biblia de la Cava* tiene el díptico *Moz.-Hebr.* Más aún, como luego veremos, en el texto del *Salterio Visigótico* va ella sola contra los demás manuscritos.

6.° La serie de notas marginales.

Tener notas en los márgenes es también bastante corriente en los manuscritos. Y son, como hemos dicho, de distinto género (694). Pero las del *Cavense*, tanto en su conjunto, como individualmente consideradas, constituyen un mundo aparte. Por ejemplo, la serie *Psalmus iste quum generaliter*, trascrita íntegra en la parte anterior (695).

7.° La omisión de algunos elementos extrabíblicos del Nuevo Testamento, característicamente hispánicos.

Muchos fueron los elementos típicos que hemos analizado en el *Cavense*, para deducir su carácter español.

Pero aún quedan otros de la misma contextura, que se hallan ampliamente representados en los manuscritos españoles, cuya omisión en el *Cavense* acusa su *singularidad*. Tales son los siguientes (696):

α) «Marcus adseruit». Se halla en *15-16*, *18*, *21-22*, *74*, *84*, *89*, *151*. Falta en *13*.

---

(692) Cf. *Los elementos extrab. de los Paralipómenos...*, EB 5 (1946) 26 s.

(693) VLH, I, pág. 212 ss.

(694) Véase, por ejemplo, VLH, I, 409 ss.

(695) Cf. *Los elementos extrabíb. de Job y del Salterio*, 5 (1946) 443 ss

(696) Cf. VLH, I, pág. 392 ss.

β) «Petrus apostolus» (Mc.). Se halla en *19, 21-22, 25, 48, 51, 74, 84, 94, 95*. Falta en *13*.

γ) «Lucas euangelista-Zacharias». Se halla en *19, 21-22, 25, 48, 51, 74, 84, 94, 95*. Falta en *13*.

δ) «Tradunt Iohannen». Se halla en *19, 20, 21-22, 25, 74, 84, 94*. Falta en *13*.

ε) «Lucas natione-medicum». Se halla en *15-16, 18, 21-22, 25, 48, 51, 72, 73, 74, 95, 97, 120, 129*, etc. Falta en *13*.

ζ) «Iam dudum Saulus» (versos de S. Dámaso). Se hallan en *15-16, 17, 18, 21-22, 48, 51, 73, 74, 84, 89, 95, 120, 151*. Falta en *13*.

η) «Ordo Epistolarum». Se halla en *15-16, 18, 21-22, 48, 51, 84, 89, 95, 120, 151*. Falta en *13*.

θ) «Anathema interpretatur». Se halla en *15-16, 18, 19, 21-22, 24, 25, 48, 51, 73, 120*. Falta en *13*.

ι) Especificación del número septenario de las *Epístolas Católicas*. Se halla en *15-16, 18, 19, 21-22, 24, 25, 73, 74, 84, 89, 94, 95, 151*. Falta en *13*.

κ) Prólogo «*Iohannes apostolus*» (*Apoc.*). Se halla en *17, 18, 21-22, 48, 51, 72, 73, 74, 84, 89, 120, 129, 151*. Falta en *13*.

Todos estos detalles, tanto positivamente, por vía de inclusión, como negativamente, por vía de omisión, nos prueban que el *Cavense* es un códice lleno de singularidades.

b) *En el texto.*

Lo cual se comprueba también por el análisis del texto. Y esto, tanto en variantes de carácter meramente ortográfico, como de carácter real. Veamos algunos casos.

1.º De carácter ortográfico.

No hace falta insistir mucho, puesto que en la tercera parte pusimos bien de relieve esta característica de la *Biblia de la Cava*. No obstante, he aquí, por vía de ejemplo, algunas variantes solitarias de un par de capítulos.

Deut.	2,1	sicuti (*id.*, v. 12, 14, 21, etc.).
Deut.	2,6	hemitis.
Deut.	2,8	sehyr (*id.*, v. 22).
Deut.	2,8	hasiogaber.
Deut.	2,8	mohab (*id.*, v. 14).
Deut.	2,9	mohabitas.

Deut. 2,10 henachim (*id.*, v. 11).
Deut. 2,12 srahel.
Deut. 2,14 chadesbarnae.
Deut. 2,19 hammon.
Ios. 2,6 ęos.
Ios. 2,7 ihordanis.
Ios. 2,10 fęcistis.
Ios. 2,10 hamorreorum.
Ios. 2,10 haderebat, etc.

2.° De carácter real.

Tienen mucha más importancia y merece la pena insistir en ellas con más detención. El *Cavense* es un códice interesantísimo en este sentido. Tanto más, cuanto que las variantes no suelen ser errores del copista, sino verdaderas divergencias. Ex. gr.:

Gen. 18,5 confortat *13**, confortate, confortetur, etc., *caeteri.*
Ex. 2,17 superueneruntque *13*, superuenerunt, etc., *caeteri.*
Ex. 2,19 nobis *13*, ouibus *caeteri.*
Lev. 5,6 caprarum *13*, capram *caeteri.*
Lev. 5,16 ipsum quoque *13*, ipsumque *caeteri.*
Num. 6,13 adducent *13*, adducet *caeteri* (aducent *51*).
Deut. 2,1 terram *13*, de terra *caeteri.*
Deut. 2,7 iterum *13*, iter tuum *caeteri.*
Deut. 2,9 filio *13*, filiis, etc., *caeteri.*
Deut. 2,10 hec enim *13*, emim, etc., *caeteri.*
Deut. 2,10 est validus *13*, et ualidus *caeteri.*
Deut. 2,12 is *13*, in *caeteri.*
Deut. 2,21 deluit *13*, deleuit, etc., *caeteri.*
Deut. 2,23 quoque: — qui *13*, + qui *caeteri.*
Ios. 2,9 terram *13**, terror *caeteri.*
Ios. 2,10 fecistis *13*, feceritis, etc., *caeteri.*
Ios. 2,15 haderebat *13*, haerebat, etc., *caeteri.*
Ios. 2,18 secuti *13*, persequuti *caeteri.*
Iud. 2,9 — et *13*, + et *caeteri.*
Iud. 2,9 septendrioni *13*, septentrionali *caeteri.*
Ruth 2,8 coniungere *13*, iungere *caeteri.*
Ruth 2,9 sitiens *13*, sitieris *caeteri.*
Ruth 2,11 nescieras *13*, nesciebas *caeteri.*
Ruth 2,15 ea *13*, eam *caeteri.*

Ruth 2,19 sit: + ha domino *13*, — ha domino *caeteri*.
Ruth 2,20 et rursus *13*, rursumque *caeteri*.
Ruth 2,23 pellis *13*, puellis *caeteri*.
2Sam. 1,15 conspectum *13*, conspectu *caeteri*.
2Par. 1,3 fecerat *13*, fecit *caeteri*.
2Par. 1,4 dei *13*, domini *caeteri*.
2Par. 1,14 curros *13*, currus *caeteri*.
2Par. 1,16 reges *13*, regis *caeteri*.
Job. 1,14 nuntium *13*, nuntius *caeteri*, etc.

Los ejemplos son numerosos y se pudieran multiplicar indefinidamente. Pero no hace falta.

Sólo añadiremos que a ellos pueden incorporarse otros muchos, en los cuales el *Cavense*, aunque no vaya solo, se ve acompañado únicamente de algún manuscrito aislado, generalmente posterior a él, o bastante tardío; siendo, por consiguiente, bastante fácil determinar el influjo. Ex. gr.:

Gen. 18,19 uias *13*, *Ly*, uiam *caeteri*.
Lev. 5,4 peccatum *13*, *11*, delictum *caeteri*.
Núm. 6,3 tradet *13*, *52*c, radet *caeteri*, etc.

En *conclusión*, tanto por el análisis del texto, como por el análisis de los elementos extrabíblicos, se puede comprobar que el *Cavense* es un códice no sólo independiente, sino *solitario*, muy *sui generis*, lleno de singularidades.

3) El Cavense está también relacionado con otros códices. Estudio comparativo del Cavense con otros manuscritos. Coincidencias y divergencias.

Esta posición no excluye, por otra parte, relaciones o afinidades con otros códices. Comparándole con los demás, vemos que oscila frecuentemente tanto en el texto como en los elementos extrabíblicos.

En el *Octateuco*, por ejemplo, tiene un tipo de texto; en *Samuel* otro. Y lo mismo sucede en el *Nuevo Testamento*; uno es el que usa en los *Evangelios*, y otro en las *Epístolas Católicas*. En unos libros se acerca más a un códice; en otros se distancia de él, y se aproxima a otro del que antes estaba distanciado. Conviene, pues, examinar este aspecto, que es bastante interesante.

a) *Relación del Cavense con el grupo de los independientes y prerrecensionales. Principalmente con las Biblias de Vimara, de Quisio y de Cardeña.*

La existencia de este grupo ha quedado demostrada a lo largo de varios estudios anteriores (697). Lo que sucede es que nunca pueden juntarse todos sus componentes. De una parte, hay algunos que acaban dentro del *Octateuco*, como *2*, *6*, *56*, etc.; y de otra, varios que no empiezan hasta después de él, como *19* y *24*. Existen, sin embargo, un par de manuscritos que pueden servir de enlace entre ambos: el *13* y el *15*.

Algunas de las notas más características de este grupo son:

1.° La serie *Ubi* (698), de *sumarios* en el *Octateuco*, *2*, *25*, *139*.
2.° Omisión del prólogo *Desiderii mei* (699), *2*, *6*, *13*, *17*.
3.° Serie *Ubi*, de *sumarios* en *Reyes* (700), *13*, *25*.
4.° Serie de *sumarios De Iob...*, *13*, *17*, *19*, *25*... (701).
5.° Prólogo *Si aut fiscellam*, *13*, *17*, *19*, *25*..., etc. (702).
6.° El orden *Bar-Threni-Epist.*, *19*, *24*, *25* (703).
7.° La terminación del prólogo de Ezequiel, *19*, *24**, *25**... (704).
8.° Explicit de los *Profetas*, *19*, *24*, *25* (705).
9.° Explicit de *Mac.*, *17*, *19*, *24*, *25*... (706).

El *Cavense* queda de algún modo vinculado a este grupo, en el sentido que ya hemos explicado anteriormente.

Lo cual se comprueba también por el análisis del texto en algunos libros.

---

(697) Cf. VLH, I, pág. 383, nota 11.

(698) *Los elementos extrab. del Octateuco*, EB 4 (1945) 35 ss., 41 ss. Cf. *ib.*, página 59 ss.

(699) *Los elementos extrab. del Octateuco*, EB 4 (1945) 44 ss.

(700) *Los elementos extrab. de los Reyes*, EB 4 (1945) 260 ss., 267 ss. Cf. *Ib.*, pág. 293 ss.

(701) Cf. *Los elementos extrab. de Job. y del Salterio*, EB 5 (1946) 430 ss.

(702) Cf. *Ib.*, pág. 434 ss. Cf. *Ib.*, 450 ss.

(703) Cf. *Los elementos extrab. de los Profetas*, EB 6 (1947) 365.

(704) Cf. *Ib.*, *pág.* 365.

(705) Cf. *Ib.*, pág. 389. Cf. *Ib.*, pág. 397 ss.

(706) Cf. *Los elementos extrab. de los Macabeos*, EB 7 (1948) 161.

Tal sucede con el *Burgense* en el *Octateuco*. Según el análisis de Quentin (707), sería el *Burgense* el más alejado del *Cavense* entre los grandes manuscritos españoles. Pero, como veremos inmediatamente, nuestras deducciones son muy distintas.

Lo cual es evidente, sobre todo, en el *Salterio ex hebraico*. El P. Sainte-Marie, al clasificar las familias de manuscritos, desglosa de una parte al *48*, *49*, *50*, *51*, etc. (708), seguidos de *72* y *73* (709); de otra, muy afín, el *21*, seguido del *84*, *93*, *94* y *95* (710); de otra, el *15* y *55* (711); de otra, en fin, el *27*, *28*, *74* y *89* (712), y aún el *129* (713); pero confiere especial relieve a la familia C, integrada por los manuscritos *13*, *24* y *25* solamente, ya que en el *19* falta el *Salterio* (714).

Y se prueba por el análisis del texto. Lo cual puede hacerse de dos maneras:

1.ª Por la serie de lecciones características, exclusivas, de la familia (715). Ex. gr.:

Ps.	1,5	in iudicium *13*, *25* (*deest 24*).
		in iudicio *15*, *21*, *27*, *48*, *51*, *52*, *95*, *256*, etc.
Ps.	2,5	eos: + semper *13*, *25*, *27* (*deest 24*).
		— semper *15*, *21*, *48*, *51*, *52*, *95*, *176*, *256*.
Ps.	3,3	in domino *13*, *21*, *25*, *176* (*deest 24*).
		in deo *13*, *21*, *27*, *48*, *51*, *52*, *95*, *256*.
Ps.	3,6	et uigilaui *13*, *25*, *52°*, *176* (*deest 24*).
		et euigilaui *21*, *51*, *52*, *95*, *256*.
		euigilaui *15*, *27*.
Ps.	84,2	omnes iniquitates *13*, *24*, *25* (+ *15*).
		omnia peccata *21*, *48*, *51*, *52*, *72*, *256*, etc.
Ps.	106,13	saluabit *13*, *24*, *25**.
		liberauit *15*, *21*, *48*, *51*, *72*.
		saluauit *25°*, *256*, etc.

(707) *Mémoire...*, pág. 301.
(708) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta hebraeos*, pág. XXIX ss.
(709) *Ib.*, pág. XXXII s.
(710) *Ib.*, pág. XXXIII ss.
(711) *Ib.*, pág. XIII ss.
(712) *Ib.*, pág. XL
(713) *Ib.*, pág. XLII.
(714) *Ib.*, pág. XX ss.
(715) En varios casos es manifiesta la afinidad de otros códices, o el influjo que el grupo haya tenido en ellos. *Ex. gr.*: el *52°* y el *176*.

2.ª Por el número de coincidencias con relación a otros códices. Si tomamos, por ejemplo, un *Salmo* de tipo medio, como el *Salmo* 78, que tiene 13 versículos, nos da el resultado siguiente:

De las 28 lecciones variantes que hay en el *Salmo* coinciden:

13 con *24* 23 veces.
13 con *25* 21 veces.
13 con *15* 21 veces.
13 con *21* 16 veces.
13 con *256* 14 veces.
13 con *48* 12 veces.
13 con *51* 12 veces.
13 con *52* 12 veces.
13 con *72* 12 veces.

Prescindiendo ahora del problema planteado por el *Toledano*, lo cierto es que la afinidad que existe entre *13*, *24* y *25* es manifiesta.

b) *Relación del Cavense con el Complutense.*

Dentro del grupo anterior decíamos que está también el *Complutense*. Y se puede preguntar: ¿Qué relación guardan entre sí ambos códices? Desde luego la más estrecha. Sin que quiera decir que sean homogéneos, son ambos códices los que más afinidad tienen.

Empecemos por el *Octateuco*. Dom Quentin hace un estudio comparativo de los principales códices españoles entre sí (716), a base de las 91 variantes elegidas por él como base de su investigación (717).

De esas 91 variantes, según Quentin el *13* coincide con el *15*, 57 veces; con el *21*, 62; con el *25*, 41; con el *28*, 53; con el *89*, 51; con el *94*, 56.

Con el *17* no se puede tomar el mismo tipo de comparación, porque de los *ocho* capítulos analizados, al *17* le faltan dos. Pero a base de los seis restantes, los resultados, según él, son los siguientes: el *13* coincide con el *15*, 47 veces; con el *17*, 47; con el *21*, 49; con el *25*, 38; con el *28*, 45; y con el *94*, 42.

De este análisis parece deducirse que en el *Octateuco* el códice

(716) *Mémoire...*, pág. 301.
(717) *Mémoire...*, pág. 235 ss.

que más se aproxima a la *Biblia de la Cava* es el *Legionense*, y el que más se aleja el *Burgense*. Al *Legionense* siguen por igual el *Complutense* y el *Toledano*.

Sin embargo, no creemos que ésta sea la situación verdadera.

Pasemos a nuestras propias listas.

Examinando la serie de variantes hispánicas que dimos, tomando como base la *Biblia de Calahorra* nos da el resultado siguiente (718): el *13* coincide con el *15*, 12 veces; con el *17*, 13; con el *21*, 8; con el *25*, 11; con el *28*, 9; con el *89*, 11; con el *94*, 14.

Como se ve el resultado es muy diferente. Aun faltándole al *Complutense* dos capítulos, el número de coincidencias con el *Cavense* es ya más elevado que con el *Toledano* y el *Legionense*. Si se añaden las que necesariamente había que añadir de *Num.* y *Ruth*, el *Complutense* avanza notablemente, destacándose entre todos los demás. Por otra parte, el *Burgense* se ha aproximado bastante. Lo cual confirma nuestra deducción anterior.

Otro tanto sucede si se atiende ahora a la otra lista que dimos, por comparación con el *Amiatino* (719). Si tomamos como base solamente los 29 casos primeros, antes de llegar a *Num.*, en que el *Complutense* desaparece, el *17* coincide con el *13*, 21 veces; el *15*, 18; el *21*, 17; el *25*, 21; el *28*, 19; el *89*, 20; y el *94*, 20.

Como se ve, el *Burgense* se ha aproximado más todavía. En cambio se alejó el *Legionense*. Los textos, con todo, son muy afines entre sí. No tiene el *Cavense* una posición netamente determinada. Pero de tenerla, es una mayor afinidad con el *Complutense*. Lo cual, más que los números, prueban ciertos casos particulares. Ex. gr.:

Lev.	5,14	locutusque *13, 17.*
		locutus *15, 21, 25, 28, 84, 94.*
Deut.	2,23	habitant *13, 17.*
		habitabant *15, 21, 25, 28, 89, 94.*
Ios.	2,1	absconditos *13, 17*.*
		abscondito *15, 21, 25, 28, 89, 94.*

Y con el texto algunos detalles de los elementos extrabíblicos del *Octateuco*. Particularmente dos:

Prólogo *Desiderii mei*: — *13, 17.*
\+ *15, 21, 25, 28, 89, 94.*

(718) *El texto de la Vulgata*, EB 2 (1943) 45 ss.
(719) *El texto de la Vulgata*, EB 2 (1943) 56 ss.

Adición de Josué: — *13, 17**.
+ *15, 21, 25, 28, 89, 94.*

Esto por lo que se refiere al *Octateuco*.

Si vamos a algunos otros libros, la cosa es mucho más clara.

En el libro de los *Salmos*, por ejemplo, los dos son los únicos códices bíblicos que tienen el *Salterio Mozárabe*. Coincidencia muy significativa, sin duda. Si bien es cierto que pertenecen a recensiones distintas.

Porque, como ya dijimos, de un lado milita el *13*, aislado casi entre los códices, sólo seguido en parte por el *35*, y acompañado de la edición de Ortiz; de otro, todos los demás elementos, acompañados de la edición de Lorenzana. He aquí algunos ejemplos, tomados de un *Salmo* cualquiera (720):

Ps. 44,5 speciem *17, 29, 30*, 31*, 32*, 33, 34, 37, L.*
specie *13, 35, O* (+ *30°, 31°, 32°*).

Ps. 44,5 — tua *17, 29, 30*, 31*, 32*, 33, 34, 35, 37, L, O.*
+ tua *13* (+ *30°, 31°, 32°*).

Ps. 44,5 + et pulchritudinem *17, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, L, O.*
— et pulchritudinem *13.*

Ps. 44,5 intende: — et *17, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, L.*
+ et *13, 35, O.*

Ps. 44,6 sagittae: — tuae *17, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, L.*
+ tuae *13, O.*

Ps. 44,6 infra *17, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, L.*
sub *13, O.*

Ps. 44,6 cadent: — in *17, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, L.*
+ in *13, O.*

Ps. 44,6 uiscera *17, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, L.*
corde *13, O.*

Ps. 44,9 gradibus *17, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, L.*
domibus *13, O.*

Hay, pues, dos recensiones distintas, y el *13* pertenece a una, mientras que el *17* pertenece a otra. Lo cual prueba una vez más la

(720) Los números significan, como siempre, los códices bíblicos o litúrgicos, según nuestra lista. *L* la edición de Lorenzana. *O* la edición de Ortiz.

singularidad del *Cavense*. Pero esto no obsta para que, por otra parte, el hecho de ser el *13* y el *17* los dos únicos códices bíblicos que coincidan en trasmitir el *Salterio Mozárabe*, sea una prueba innegable de que entre ellos existe cierta afinidad.

Vayamos, finalmente, a algún libro donde el parentesco del texto se nos ofrezca de un modo evidente. Tal sucede, por ejemplo, en el libro de *Iob*.

Iob.	1,4	in diem suum *13, 17.* in die suo *caeteri omnes.*
Iob.	1,5	mittebat — ad eos *13, 17.* + ad eos *caeteri omnes.*
Iob.	1,5	surgensque *13, 17.* consurgensque *caeteri omnes.*
Iob.	1,6	quadam: — autem *13, 17.* + autem *caeteri omnes.*
Iob.	1,7	respondens sathan ait *13, 17.* qui respondens ait (etc.), *caeteri omnes.*
Iob.	1,8	rectus: — ac *13, 17.* + ac *caeteri omnes.*
Iob.	1,20	in terra *13, 17.* in terram *caeteri omnes.*
Iob.	1,22	dominum *13, 17.* deum *caeteri omnes.*

He aquí cómo en un solo capítulo se pueden multiplicar los ejemplos. Esto nos da idea del estrecho parentesco que tiene el texto de ambos códices en *Iob*. No hace falta recurrir a pruebas de otro género. Tanto más cuanto que las coincidencias indicadas son en variantes exclusivas de ambos códices.

Lo cual, finalmente, se puede ver también con lecciones aisladas de otros libros. Ex. gr.:

Ios.	2,9	eos *13, 17.* uiros *caeteri omnes.*
Ios.	2,10	fac.: + hic *13, 17.* — hic *caeteri omnes.*
2Sam.	1,7	accipiebat *13, 17.* capiebat *caeteri omnes.*
2Par.	1,4	— autem *13, 17.* + autem *caeteri omnes.*

Creemos que con lo antecedente queda demostrada la especial afinidad que *13* y *17* tienen entre sí, dentro del grupo de los códices independientes.

c) *Relación del Cavense con el Toledano.*

Hemos dicho anteriormente que el *Cavense* no representa la recensión de S. Isidoro. Por consiguiente, dista mucho del *Toledano*, que es el mejor representante de esa edición.

Mas, por otra parte, dentro de la independencia, ambos suponen frecuentemente un texto que no carece de afinidad. E incluso hay huellas en los elementos extrabíblicos.

El corrector del *Cavense* hubo de conocer un códice análogo al *Toledano*, puesto que enuncia los *Breves del Eptateuco* a tenor de los que este códice contiene.

Y, en cuanto al texto, hay a veces lecciones, del corrector o de la mano original, comunes a ambos, exclusivas o muy características. Ex. gr.:

Gen.	18,4	arbore: + hac *13°*, *15*, *21*.
		— hac *caeteri omnes*.
Ex.	2,19	ausit *13**, *15*, *17*, *527*.
		hausit, etc. *caeteri omnes*.
Ios.	2,15	adherebat *13*, *15*.
		haerebat *caeteri omnes*.
2Par.	1,15	multitudinem magnam *13*, *15* (*Sang.*).
		multitudine magna *caeteri omnes*.

Y lo mismo en la forma de escribir:

Ios.	2,24	adque *13*, *15*, *17*, *25*.
		atque *caeteri omnes*.
Iud	2,12	hac *13*, *15*, *17*, *28* (*Sessor.*).
		ac *caeteri omnes*.
1Sam.	1,1	iheroam *13*, *15*, *17*.
		hieroam *caeteri omnes*.

Esta afinidad, por otra parte, ha quedado demostrada en las páginas precedentes. En el *Octateuco* el número de coincidencias en-

tre el *13* y el *15*, tanto a base de la lista de Quentin como de las nuestra, era de las más altas.

Sobre todo esto era evidente en el *Salterio ex hebraico*. El resultado del análisis del *Salmo* 78 era que el *15* coincidía con el *13* tantas veces como el *25* y ambos casi el doble que los *teodulfianos*.

Analicemos ahora unas cuantas variantes de otro *Salmo*. No puede en él aducirse al *Burgense*, porque tiene aquí una gran laguna.

Ps. **61,2** attamen *13, 15, 24, 72, 256.*
ut tamen *21, 48, 51, 52.*

Ps. **61,3** attamen *13, 15, 24, 72, 256.*
ut tamen *21, 48, 51, 52.*

Ps. **61,4** quasi *13, 15, 24.*
sicut *21, 48, 51, 52, 72, 265.*

Ps. **61,6** retice *13, 15, 24.*
tace *21, 72, 256.*
tacet *48, 51, 52.*

Ps. **61,7** timebo *13, 15, 24, 48, 51, 52, 256.*
mouebor *21, 72, 256*^{m}.

Ps. **61,8** meum: + et^{1} *13, 15, 24, 48, 51, 52, 256.*
— et^{1} *21, 72.*
meae: + et^{2} *13, 15, 48, 51, 52, 72, 256.*
— et^{2} *21, 24.*

Ps. **61,9** **effundite *13, 15, 21, 48, 51, 52, 256.***
et fundite *21, 72.*

Ps. **61,10** filii^{2}: + enoc *13, 15.*
+ cain *24.*
— enoc, cain *21, 48, 51, 52, 72, 256.*

Ps. **61,11** si fluxerint *13, 15, 24, 256.*
affluxerint *21*.*
si affluxerint *21°.*
si fluerint *48, 51, 52, 72.*

Ps. **61,13** misericordia: + quia *13, 15, 24, 72, 256.*
— quia *21, 48, 51, 52.*
unicuique secundum opus suum *13, 21, 48, 51, 52, 72, 256.*
singulis unicuique secundum opus suum *15.*
singulis secundum uniuscuiusque opus suum *24*.*
uniuscuiusque secundum opus suum *24°.*

Como puede verse, la mayor afinidad existe entre el **13** y el **15**. Salvo en el último caso siempre van juntos.

Veamos ahora lo que sucede en el *Nuevo Testamento*.

Mc. 2,2 uiam tuam: + ante te *19°*, *48*.
— ante te *13*, *15*, *19**, *21*, *25*, *84*, *89*, *151*.

Mc. 2,3 domino *19**, *24*.
domini *13*, *15*, *19°*, *21*, *25*, *48*, *84*, *89*, *151*.

Mc. 2,3 semitas: — eius *21*, *84*.
+ eius *13*, *15*, *19*, *24*, *25*, *48*, *89*, *151*...

Mc. 2,4 egrediebatur *15°*, *21*, *48*, *84*, *89*, *94*.
egrediebantur *13*, *15**, *24*, *25*, *151*.

Mc. 2,5 eum *19*, *24*, *89*.
illum *13*, *15*, *21*, *25*, *48*, *84*, *94*, *151*.

Mc. 2,6 erat *21*, *25*, *84*, *151*.
et erat *13*, *15*, *19*, *24*, *48*, *89*, *94*.

Mc. 2,8 babtizaui *19**, *21**, *24*, *84**.
babtizo *13*, *15*, *19°*, *21°*, *25*, *84°*, *89*, *151*.
babt.: + in aqua *19**, *24*.
— in aqua *13*, *15*, *19°*, *21*, *25*, *48*, *84*, *89*, *151*.

Mc. 2,10 spiritum: + dei *19**, *24**,
+ sanctum *21*, *25*, *48*, *84*, *94*.
— dei *et* sanctum *13*, *15*, *19°*, *24°*, *89*.

Mc. 2,13 temptabantur *24*.
temptabatur *13*, *15*, *19*, *21*, *25*, *48*, *84*, *89*, *151*.
illi *21*, *25*, *48*, *84*, *94*, *151*.
ei *13*, *15*, *19*, *24*, *89*..., etc.

Ioh. 1,1 apud *19*, *20*, *21*, *25*, *84*, *89*, *94*.
aput *13*, *15*, *24*, *72*.

Ioh. 1,2 apud *19*, *20*, *21*, *25*, *84*, *89*, *94*.
aput *13*, *15*, *24*, *72*.

Ioh. 1,4 uita erat *15*, *20*, *21*, *25*, *84*, *89*.
uita est *13*, *24*.

Ioh. 1,9 uenientem in: — hunc *20*, *21*.
+ hunc *13*, *15*, *19*, *24*, *25*, *84*, *89*, *94*.

Ioh. 1,12 quotquot *19*, *20*, *21*, *25*, *84*, *89*, *94*.
quodquod *13*, *15*, *24*.

Ioh. 1,13 uoluntate *20*, *21*, *84*, *89*.
uoluptate *13*, *15°*, *25*.
uolumtate *15**, *24*.

Ioh. 1,14 eius: — gloriam *20, 21.*
+ gloriam *13, 15, 19, 24, 25, 89, 94.*
gratia *24, 25°.*
gratiae *13, 15, 19, 20, 21, 25*, 89, 94.*
ueritate *24, 25°.*
ueritatis *13, 15, 19, 20, 21, 25*, 89, 94.*

Ioh. 1,18 unquam: — nisi *19, 20, 21, 94.*
+ nisi *13, 15, 24, 25, 89.*

Ioh. 1,19 qui *20, 21, 24°.*
quis *13, 15, 19, 25, 89, 94.*

Ioh. 2,1 tertia *19, 24, 25.*
tertio *13, 15, 20, 21, 89, 94.*
cana *19, 20, 21.*
chana *89, 94.*
cana(a)m *13, 15, 24, 25.*

Ioh. 2,4 quid tibi et mihi *20, 21.*
quid mihi et tibi *13, 15, 19, 24, 25, 89, 94.*

Ioh. 2,9 haurierant *20, 21, 94.*
hauserant *25°, 89°.*
aurierant *19.*
aurierint *24*.*
auxerant *24°.*
auserant *13, 15, 25*, 89*.*

Ioh. 2,10 + autem *19, 24*, 25°, 89.*
— autem *13, 15, 20, 21, 24°, 25*, 94.*

Ioh. 2,16 et nolite *19, 89.*
nolite *13, 15, 20, 21, 24, 25, 94.*

Ioh. 2,17 recordati sunt uero *19, 24.*
recordati sunt ergo *89°.*
recordati uero sunt *13, 15, 20, 21, 25, 89*, 94.*

Ioh. 2,20 sex *15, 19, 20, 21, 24, 89, 94.*
et sex *13, 25.*
in tribus *25, 89ᵐ.*
tribus *13, 15, 19, 20, 21, 24, 89ᵗ, 94.*

Tal es la situación que presenta en los *Evangelios*. Como se ve, la afinidad es estrechísima. Los casos analizados de S. Marcos y S. Juan son 31. Pues bien, de los 31 va el *13* con el *15* 29 veces, mientras que con el *25* va sólo 22, y con el *21* apenas llegan a 12.

Sin embargo, con ser estos datos muy elocuentes, no son los

más notables. Los más notables son las coincidencias que ofrecen ambos códices en el texto de las *Epístolas Católicas*, en lecciones muy características y frecuentemente exclusivas de los códices isidorianos.

1 Petr. 1,1 Xpi ihu *13, 15, 19, 89, 151.*
iesu christi *21, 25..., caeteri.*

1 Petr. 1,2 Xpi ihu *13, 15, 25, 89, 151.*
ihu Xpi *19, 21, 94..., caeteri.*
adimpleatur *13, 15, 89, 151.*
multiplicetur *19, 21, 25, 94..., caeteri.*

1 Petr. 1,3 per *13, 15, 89.*
secundum *19, 21, 25, 94, 151..., caeteri.*
in spem uitae aeternae *13, 15, 21, 89, 151.*
in spem uitae *19, 25.*
in spem uiuam *94..., caeteri.*

1 Petr. 1,3 ihu Xpi *13, 15, 89, 94, 151.*
Xpi ihu *19, 21, 25.*
a mortuis *13, 15, 89, 151.*
ex mortuis *19, 21, 25, 94, caeteri.*
a mortuis ihu Xpi *13, 15, 89, 151.*
iesu christi ex mortuis *19, 21, 94..., caeteri.*

1 Petr. 1,4 incontaminabilem *13, 15, 89.*
incontaminatam *19, 21, 25, 94, 151, caeteri.*
inmarcessibilem *13, 15, 19, 21, 94, 151.*
inmarcescibilem *89..., caeteri.*

1 Petr. 1,6 exultatis *19, 25.*
exultabitis *13, 15, 21, 94, 151.*

1 Petr. 1,7 pretiosior: + sit *13, 15°, 25, 151.*
— sit *15*, 19, 21, 94.*

1 Petr. 1,7 quod: + perit et *13, 15, 89.*
— perit et *19, 21, 25, 94, 151..., caeteri.*
reuelationem *13, 15, 89, 151.*
reuelatione *19, 21, 25, 94..., etc.*

1 Petr. 1,8 — creditis *13, 15, 19, 21, 25, 89.*
+ creditis *94, 151..., etc.*

1 Petr. 1,9 recipientes *13, 89, 151.*
reportantes *15, 19, 21, 25, 94..., caeteri.*

1 Petr. 1,10 nobis *13, 15, 89, 151.*
uobis *19, 21, 25, 94..., caeteri.*

gratia: + dei *13, 15, 89, 151.*
— dei *19, 21, 25, 94..., caeteri.*

1 Petr. 1,11 significaret: + qui *13, 15, 19, 89, 151.*
— qui *21, 25, 94..., etc.*
in eis: + erat *13, 15, 19, 89, 151.*
— erat *21, 25, 94..., etc.*
concupiscunt *13, 15, 89, 151.*
desiderant *19, 21, 25, 94, etc.*

1 Petr. 1,13 uigilantes *13, 15, 89, 151.*
sobrii *19, 21, 25, 94..., etc.*

2 Ioh. 1,1 filiis *13, 15, 89, 151.*
natis *19, 21, 25, 94..., caeteri.*

2 Ioh. 1,3 et a: + domino *13, 15, 89, 151.*
— domino *19, 21, 25, 94..., caeteri.*
ihu Xpo *15, 19, 21, 25, 89, 151.*
Xpo ihu *13.*
filio: + dei *15.*
— dei *13, 19, 21, 25, 89, 94, 151.*

2 Ioh. 1,5 inuicem *13, 15, 89.*
alterutrum *19, 21, 25, 94, 151, caeteri.*

2 Ioh 1,6 hoc est enim mandatum *13, 15, 89, 151.*
hoc mandatum est *19, 21, 25, 94, caeteri.*

2 Ioh. 1,7 prodierunt *13, 15, 89, 151.*
exierunt *19, 21, 25, 84..., caeteri.*
uenientem *13, 15, 89.*
uenisse *19, 21, 25, 94, 151.*
carnem *19, 25, 151.*
carne *13, 15, 21, 89, 94.*

2 Ioh. 1,8 quod *13, 19, 21, 89.*
quae *15, 25, 94, 151.*

2 Ioh. 1,9 credit *13, 15, 89, 151.*
recedit *21, 94.*
precedit *19, 25.*

2 Ioh. 1,9 habet[1]: + nam *13, 15, 89, 151.*
— nam *19, 21, 25, 94..., caeteri.*
doctrina: + Xpi *19, 25.*
— Xpi *13, 15, 21, 89, 94, 151.*

2 Ioh. 1,10 et aue *89, 151.*
nec aue *13, 15, 19, 21, 25, 94.*

2 Ioh.	1,11	illius *21, 94.*
		illis *19.*
		eius *13, 15, 25, 89, 151.*
2 Ioh.	1,13	multa *13, 15, 89, 151.*
		plura *19, 21, 25, 94, caeteri.*
2 Ioh.	1,13	uenturum *13, 15, 89, 151.*
		futurum *19, 21, 25, 94, caeteri.*
2 Ioh.	1,13	sit plenum *15, 89.*
		plenum sit *13, 19, 21, 25, 94, 151.*

VI. Conclusiones generales

Después del largo estudio precedente séanos permitido sintetizar este trabajo en una doble serie de conclusiones.

A. De carácter paleográfico e histórico

1.ª El *Cavense* es un códice completo, interesantísimo. En cierto sentido, único. Sin discusión, al menos en determinados aspectos, es el más notable ejemplar visigótico que poseemos.

2.ª Es obra de Danila, un visigodo español. Puede dudarse si toda la obra procede de la misma mano.

3.ª Su interés proviene tanto de la miniatura como de la caligrafía; y, si cabe, aún más de la ortografía en él usada.

4.ª En cuanto a la fecha, parece lo más probable que sea de fines del siglo VIII, o lo más tarde, de principios del siglo IX.

5.ª En cuanto a la patria es, desde luego, un códice peninsular; probablemente de la región de Asturias, y más concretamente, de Oviedo.

6.ª Según parece, debió de ser llevado a Italia muy pronto. Acaso por algún monje que huyese de cualquier invasión agarena. A nuestro parecer, en el siglo IX. Lo más tarde, en el siglo X.

B. De carácter crítico

1.ª Como sucede en el aspecto paleográfico, también en el aspecto crítico se trata de un códice en cierto sentido único.

2.ª Le hacen ser interesante sus elementos extrabíblicos. Pero,

más que los *Sumarios* y los *Prólogos*, acrecienta su interés la colección de *Notas marginales*. Esta colección es muy compleja y variada. Tienen particular importancia crítica las que se relacionan con la *Vetus Latina*.

3.ª Tanto la colección de sus elementos extrabíblicos, como el análisis de su texto, demuestran que es un típico representante del texto hispánico.

4.ª Dentro del texto hispánico, sin embargo, el *Cavense* no pertenece a ninguna de las recensiones autóctonas conocidas. Ni a la de S. Peregrino, ni a la de S. Isidoro, ni al *Arquetipo de Conjunción*, ni a la de Teodulfo, ni a cualquier otra posterior, como la catalana. Igualmente podríamos decir de las no españolas.

5.ª Lo cual no quiere decir que el *Cavense* no pueda agruparse ni relacionarse con otros testigos. Se agrupa y se relaciona.

6.ª Se agrupa, en efecto, dentro de una serie de códices, interesantes por su antigüedad, por su independencia, por el influjo que en ellos tuvo la *Vetus Latina*, y por su texto de carácter prerrecensional.

7.ª Se relaciona igualmente, de un lado, con el grupo formado por las *Biblias de Vimara*, de *Quisio* y de *Cardeña*; de otro, con el *Complutense*; de otro, con el *Toledano*.

8.ª El carácter *prerrecensional* del *Cavense* se prueba por el hecho de no hallarse encuadrado en ninguna recensión. Ni hay que olvidar la antigüedad del códice, y, sobre todo, de su arquetipo, así como la bondad intrínseca de su texto. En este punto la relación más estrecha es con el *17*, y luego con *19*, *24* y *25*.

9.ª Además se relaciona también con el *Toledano*. Esta relación con el *Toledano* es sólo en el *Texto* y puede explicarse de dos maneras: *a*) Suponiendo que el copista del *Cavense* usase un códice *isidoriano*, análogo al de la *Biblia Hispalense*. Esto se puede admitir a *priori*, puesto que la *Recensión Isidoriana* hay que ponerla en la primera mitad del siglo VII, y el *Cavense*, lo más pronto que se pudo escribir fué a fines del siglo VIII. Pero ha de rechazarse a *posteriori*, porque entonces no se explica que el *Cavense*, si tuvo como base un códice del tipo del *Toledano*, no tenga huella alguna que acuse el influjo de los elementos más característicos de dicha recensión. *b*) Suponiendo que S. Isidoro, cuando hizo su recensión, la hiciese sobre un texto muy afín al que tenía el arquetipo del *Cavense*. Esto explica mejor el problema. Porque así se explica bien que

coincida bastante en el texto, y discrepe, en cambio, en los elementos extrabíblicos.

10.ª El *Cavense* es un códice de la *Vulgata*. Pero, como sucede en otros varios códices españoles, acusa el influjo de la *Vetus Latina*. Este influjo le tiene el *Cavense* principalmente en el *Canon* bíblico, en algunos *Sumarios*, en el *Salterio Visigótico*, en el libro de *Baruc* y la *Epístola de Jeremías*, en las *Interpolaciones*, en muchas de las *Notas marginales*, y con frecuencia a lo largo del texto bíblico. Demostrar este último punto nos llevaría muy lejos. Baste con poner algunos ejemplos, de los mismos que antes hemos aducido.

1 Petr. 1,1-2 Xpi ihu *13, 15, 21, 85, 151,* (+ *p*).
iesu christi *caeteri omnes.*

1 Petr. 1,2 adimpleatur *13, 15, 89, 151* (*solos*) (+ AUG.).
multiplicetur *caeteri omnes.*

1 Petr. 1,3 per *13, 15, 89* (*solos*) (+ ORO., FU. R., CASI., GI.).
secundum *caeteri omnes.*

1 Petr. 1,3 in spem uitae aeternae *13, 15, 21, 89, 151* (*solos*) (+ *p* AUG., Ps-VIG., GI.).
in spem uiuam..., etc. *caeteri omnes.*

1 Petr. 1,3 a mortuis ihu Xpi *13, 15, 89, 151* (*solos*) (+ ORO., GI.).
iesu christi ex mortuis *caeteri omnes.*

1 Petr. 1,9 recipientes *13, 89, 151* (*solos*) (+ *Armach* ORO., FU. R.).
reportantes..., etc. *caeteri omnes.*

1 Petr. 1,12 concupiscunt *13, 15, 89, 151* (*solos*) (+ *r* IR..., etc.).
desiderant *caeteri omnes.*

1 Petr. 1,12 uigilantes *13, 15, 89, 151* (*solos*) (+ HIER.).
sobrii *caeteri omnes.*

11.ª El *Cavense*, como se puede apreciar por el análisis anterior, no deja de tener importancia para el problema de la *Vetus Latina Hispana*. La coincidencia con *r* es digna de ponerse de relieve. El *r* es el núm. *4* de nuestra lista de códices españoles (721). Se trata del *Fragmento de Freising*, cuya ascendencia hispánica probó De Bruyne (722) y nosotros hemos expuesto en otra parte (723). Lo

(721) VLH, I, pág. 348.
(722) *Les Fragments de Freising*, págs. XVI-XVII, Roma 1921.
(723) *Nuevo estudio sobre el Comma Ioanneum*, B 29 (1948) 56 ss.

mismo sucede cuando coincide con *p* un códice tardío del siglo XIII, vinculado a Perpiñán, pero de evidente ascendencia española: es muy interesante por tener partes de la *Vetus Latina* y partes de la *Vulgata* (724). La parte de la *Vetus Latina* en los *Hechos*, que contiene *Act* 1,1-13,5 y 28,16-31, fué editada por Berger (725), y la correspondiente a las *Epístolas Católicas* por Buchanan (726). En ambos casos la coincidencia de *p* con *13, 15, 89, 151*, como antes la de *r*, es muy significativa y confirma espléndidamente nuestra tesis. «Textus Europaicus est, sed saepe antiquiores lectiones Hispanas seruauit», dicen Wordswosth-White (727). Lo cual se corrobora, cuando, como aparece en bastantes lecciones, es Orosio quien coincide con ellos en lecciones propias o exclusivas. O, cuando es el *Pseudo-Vigilio*, especialmente en el libro *Contra Varimadum*, pues, como hemos dicho en otra parte, el autor de esta obra debió de ser español (728). Son estos datos, como otros muchos, muy elocuentes, y han de ser tenidos en cuenta para la *Vetus Latina Hispana*.

12.ª Finalmente, de todo lo dicho se deduce con evidencia la importancia que el *Cavense* tiene para resolver el problema, no sólo de la *Vulgata Hispana*, en orden a la reconstrucción de los códices de Lucinio, sino de la *Vulgata* en general, en orden a la reconstrucción del primitivo texto jeronimiano.

Quentin ya le concedió en general un valor muy notable (729). Pero no le eligió como uno de los pilares básicos para la reconstrucción del *Pentateuco*. Estos fueron el tríptico GAO (730), es decir, el *Turonense* (731), el *Amiatino* (732) y el *Ottoboniano* (733). Ni siquiera le eligió cuando desapareció el *Turonense*. Primero le suplió

---

(724) Cf. VLH, I, pág. 226, núm. 8 (*Act*), y pág. 227, núm. 5 (*Epist. Cat*).

(725) *Un ancien texte latin des Actes des Apôtres retrouvé dans un manuscrit provenant de Perpignan*, NEMBN, XXV, I, Paris 1895.

(726) *An Old Latin Text of the Catholic Epistles*, JTS 12 (1910 s.) 497-534.

(727) *Nouum Testamentum D. N. I. C.*, III, I (*Act.*), pág. X.

(728) VLH, I, pág. 268, núm. 689, y 465, núm. 27.

(729) *Mémoire...*, pág. 310 ss.

(730) *Mémoire...*, pág. 465 ss.

(731) *Mémoire...*, pág. 414 ss. VLH, I, pág. 347, núm. 2.

(732) *Mémoire...*, pág. 438 ss.

(733) *Mémoire...*, pág. 432 ss. VLH, I, pág. 349, núm. 6.

con el *Vaticano-Gueferbitano* (734) y luego con nada. Omisión que no deja de ser lamentable.

En cambio, a partir de *Samuel*, se le incorpora al tríptico primordial RAC, en que la reconstrucción del texto se funda (735). Lo cual sucede también en *Reyes*. En *Paralipómenos*, el tríptico se reduce al díptico AC, si bien circunstancialmente ampliado (736). En *Esdras* es igualmente el díptico AC la base (737). En *Tobías* el díptico LC (738). En *Judith*, el tríptico LCA (739). En *Ester*, igualmente, el tríptico LCA es el elegido (740). En todo lo cual se pone de manifiesto la importancia que se concede a la *Biblia de la Cava* (741).

Por lo que se refiere al *Salterio ex hebraico*, el P. Sainte-Marie reconoce que, dentro de la familia C, el *Cavense* constituye «le temoin tres pur» (742).

En el *Salterio Mozárabe* tiene asimismo un valor primordial, como único representante de un tipo interesantísimo de texto.

En *Baruc* suelen reconocer todos el gran valor de su texto. Amelli, como dijimos anteriormente, sostiene la máxima antigüedad de esta versión, deduciendo que se trata del estadio primitivo en toda su pureza: «facile quisque sibi persuadere poterit hanc uere ac proprie fuisse *Veterem* illam *Vulgatam* uersionem quam et *Communem* Hieronymus appellat quaeque iam a priscis inde temporibus in aeclesiastico usu adhibebatur, antequam seriori manu corrigeretur seu expoliretur, qualis in *Vulgata* hodierna conspicitur» (743). Stabile asegura que es la que mejor reproduce el griego de los LXX (744).

Finalmente, por lo que se refiere al *Nuevo Testamento*, Wordsworth-White tampoco pudieron pasarle por alto, siendo con el *Toledano* el único que colacionan entre los españoles, para su edición crítica (745).

---

(734) VLH, I, pág. 347, núm. *1*.
(735) BSLVV, V, *Samuhel*, pág. XIV s.
(736) BSLVV, VII, *Verba dierum*, pág. XI.
(737) BSLVV, VIII, *Liber Ezrae...*, pág. XII.
(738) *Ib.*, pág. XII
(739) *Ib.*, pág. XII.
(740) BSLVV, IX, *Liber Hester et Iob*, pág. X.
(741) En cambio, en *Job* se ve desplazado para dar paso al tríptico VLA.
(742) *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, pág. XX.
(743) Cf. *De libri Baruch...*, pág. 12 ss.
(744) *Il «liber Baruch» del «Codex Cavensis»*, RFIC 39 (1911) 361 ss.
(745) *Nouum Testamentum D. N. I. C.*, I, pág. XI.

Tal es la perspectiva que ofrece ante los críticos la *Biblia de la Cava*. Y tal es el valor que suele reconocerse a su texto. De ahí la importancia que tiene en general para la reconstrucción del primitivo texto de la *Vulgata* y en particular del primitivo *Texto Hispánico*, tal como llegó a nosotros, retrasmitido por los códices enviados por S. Jerónimo, primero a Lucinio, y luego, quizás, a su esposa Teodora y a sus continuadores.

TEÓFILO AYUSO MARAZUELA

Tres imágenes de Isaías

Una primera lectura de Isaías, en una buena traducción, nos le deja sentir como un poeta rico y poderoso de imágenes. Es la primera experiencia poética que exige Dámaso Alonso (1).

Pero tratándose de un poeta tan remoto para nosotros, en tiempo y lengua, el análisis literario puede servir, no sólo para explicar y razonar la primera y válida experiencia, sino para ahondarla, enriquecerla. Quizás, después del análisis lento y paciente, en un esfuerzo que incorpora múltiples datos comparativos, una nueva lectura resultará casi una nueva experiencia poética. Pero el que llegue a lo hondo en la primera lectura no necesita acompañarme en el lento camino; únicamente, si es que quiere darse cuenta y razón de su experiencia.

Nos interesa la imagen incorporada en la unidad vital del poema; si la separamos con el análisis, es por puro método, pero sin perder de vista las relaciones, y caminando siempre hacia la síntesis final.

Robert Petsch ha formulado bien la tarea general, que yo aplico ahora a la imagen: «Interesa la obra como individuo... La dinámica y la vitalidad propia de la poesía, que en la teoría apenas se puede toscamente delinear o aludir, se hace consciente en un caso particular, en cuanto es posible se racionaliza, sin callar ese resto jamás capaz de ser razonado» (2).

---

(1) Dámaso Alonso: *Poesía Española*. Ensayo de métodos y límites estilísticos (Madrid 1950) págs. 33 ss.

(2) «Die eigene Dynamik und Lebendigkeit der Dichtung, die theoretisch nur sehr ungefähr umschrieben oder angedeutet werden kann, wird hier in einzelnem Falle zum Bewusstsein erhoben, und sowiet wie möglich, rationalisiert, ohne dass der ewig unrationalisierbare Rest darüber verschwiegen würde» Robert Petsch: *Die Analyse des Dichtwerkes*, págs. 240-276 de la obra *Philosophie der Literaturwissenschaft*, herausg. von Emil Ermatinger (Berlín 1930).

PRIMERA IMAGEN: FUEGO

El texto es Is 9,7-20; pero tenemos que añadir el fragmento emparentado 5,24-25, que pertenece al capítulo 9. El problema filológico es complicado e insoluble con seguridad; hay que aceptar una reconstrucción hipotética razonable, y bastante fiel al texto. Yo acepto la siguiente (3):

1. «Como come el rastrojo la lengua de fuego
y se consume en la llama la paja;
su raíz será como tamo
su flor se alzará como bálago.
Pues rechazaron la ley de Yavé Sabaot
la palabra del Santo de Israel rehusaron;
se enciende la ira de Yavé contra su pueblo
y tiende su mano sobre él para herirlo.
..... (quizás falten dos hemistiquios)
.....

(3) Casi todos los comentadores están de acuerdo en trasladar una parte del cap. 5 al 9: la razón es el estribillo inconfundible. Discrepan en el punto de corte y trasposición.

FRANZ DELITZSCH[4], pág. 117, cita a CHEYNE, EWALD, BREDENKAMP a favor de la trasposición; mientras él, con su acendrada fidelidad al texto masorético, prefiere considerar 5,24-25 como un preludio adelantado del cap. 9.

DUHM[2], radical y categórico, toma el verso 25 —al que se le han caído los cuatro versos precedentes— y lo traslada después de 10,4; lo mismo opina, más modestamente, FISCHER.

CONDAMIN toma 5,24-25 como tercera estrofa del poema: 9,7-11; 12-16; 5,24-25; 9,17-20; 10,1-4. Algo parecido GRESSMANN: 9,7-9; 5,25; 9,10-19.

PROCKSCH: lee todo seguido, sin trasposición, en cuatro estrofas.

Yo prefiero terminar con el capítulo 9; la estrofa 10,1-4, aunque termine con el estribillo, encaja mucho mejor en la serie de los « Ay de...», que comienza en 5,8, como aplicación de la parábola de la viña. Quizás se pudiera pensar en una equivocación o confusión: el estribillo donde está, pero 10,1-4 cambiado simplemente con 5,24-25; así quedarían perfectas las dos series, la de «Ay de...» y la de «...la mano extendida».

Para obtener una reconstrucción muy ordenada y lógica, se podría comenzar 5,25a + 24 + estribillo; segunda estrofa 9,8c-11 + 25b + estribillo; etc. El resultado es clarísimo y ordenado; pero la manipulación es complicada y difícil de justificar.

La explicación analítica del poema variaría algo, de acuerdo con las variantes de la ordenación; pero la imagen que actualmente nos interesa no es afectada radicalmente por estas variaciones.

tiemblan los montes; yacen los cadáveres,
como estiércol en medio de los caminos.

Con todo esto no se aplaca su ira,
sigue su mano tendida.

2 Una palabra ha enviado el Señor a Jacob,
ha caído en Israel;
para que aprenda el pueblo todo:
Efraím y los habitantes de Samaría.
Los que hablaban con soberbia,
con altanero corazón, diciendo:
Ladrillos cayeron, sillares pondremos;
sicómoros se hundieron, cedros reemplazaremos.
Exaltará Yavé al adversario contra él,
a su enemigo azuzará.
Damasco al oriente, Filistea a occidente,
devorarán a Israel a boca llena.

Con todo esto no se aplaca su ira,
sigue su mano tendida.

3. Pero el pueblo no se ha vuelto al que le hería,
a Yavé Sabaot no ha buscado.
Cortará Yavé cabeza y cola,
palma y junco en un mismo día.
El anciano y el noble son la cabeza,
el profeta doctor de mentiras la cola.
Pues todos son impíos y malvados,
toda boca pronuncia vanidades;
los rectores de este pueblo lo extravían,
los dirigidos son engullidos:
Por eso el Señor no se complace en sus jóvenes,
no se apiada de sus huérfanos y viudas.

Con todo esto no se aplaca su ira,
sigue su mano tendida.

4 Que está ardiendo como fuego la maldad,
zarzas y barzas consume;
prende en la maleza del boscaje,
y se enrosca la altura del humo.
En la cólera de Yavé arde la tierra,
y el pueblo es pasto del fuego.
Cada cual devora la carne del prójimo,
cada cual no perdona a su hermano;
destroza a diestra, y hambrea,
devora a siniestra, y no se sacia.

Manasés contra Efraím, Efraím contra Manasés,
juntos los dos contra Judá.

Con todo esto no se aplaca su ira,
sigue su mano tendida.

El *estribillo* marca netamente la unidad poética. Como en otras obras líricas, el estribillo articula marcando las divisiones, unifica las partes con su recurrencia; y, como en muchas obras líricas, también aquí el estribillo formula la idea o vivencia o tema fundamental: es la cólera de Yavé encendida, y su mano extendida para castigar (4).

En el *estribillo* no consta la imagen «encendida»; pero en la introducción o en la primera estrofa, el tema está expuesto claramente:

«Pues rechazaron la ley de Yavé Sabaot,
la palabra del Santo de Israel rehusaron;
se enciende la ira de Yavé contra su pueblo,
y tiende su mano sobre él para herirlo.

En la misma estrofa (al comienzo según el texto masorético), el tema del fuego está expuesto en una comparación breve, que insiste en el efecto onomatopéyico, y está aducida con distancia y claridad intelectual: «lakén ke'kól qaš lešón 'eš wahašáš lehabá yirpé» (la sibilante š [= sh = sch] combinada con sonidos k q l). Y la visión brutal de los cadáveres, «tirados como estiércol en los caminos», es el resultado de la mano que hiere. Al colocar estos dos elementos breves y vigorosos al comienzo del poema, se logra que funcionen implícitamente incluídos en el estribillo; ye desde su primera aparición, el estribillo está «cargado».

En el *estribillo* se va realizando además la síntesis de los dos elementos o imágenes: ira que arde, mano que hiere. El recurso casi inevitable del paralelismo, no es pura costumbre o formulismo, sino tiene una función estética, de fundir o sintetizar. Aunque la fusión no se realiza totalmente, sino en ritmo creciente; cada vez que

(4) Sobre la función lírica del estribillo cfr EMIL STAIGER: *Grundbegriffe der Poetik*², págs 31-33 (Zürich 1951).

reaparece, los datos resultan más fundidos en la conciencia del lector.

Así pues, la *primera estrofa* ha anunciado los temas principales y ha cargado el estribillo. El pecado era algo genérico; la comparación del fuego poco concreta, pero ya referida al mundo vegetal, vivo (rastrojo, paja, raíz, flor). La muerte, aunque de intensidad descriptiva, no es todavía concreta.

En la *segunda estrofa* tenemos un pecado concreto: la soberbia y suficiencia frente a Dios; como en otras ocasiones de Isaías, la soberbia está descrita en vivo, dejando hablar a los personajes, en el papel de constructores. (Quizás en la imagen hay una reminiscencia inconsciente de la torre de Babel, donde la máxima autosuficiencia humana quiso manifestarse en la más ambiciosa construcción; el tema debería ser popular entonces; no está claro si existe la alusión y si es consciente en el poeta). En todo caso, el discurso de los soberbios está perfectamente estilizado en paralelismo, ritmo, vocabulario, correspondencias sonoras.

«lebenim napálu wegazít nibné šiqmím guddá'u wa'rzím nahlip»

El castigo también es concreto, por los datos geográficos: los arameos por delante, los filisteos por detrás (oriente y occidente son aquí «qdm-'hôr» o sea «delante-detrás»). Pero lo que más nos interesa en la estrofa es la aparición de un elemento que apenas habíamos advertido en la primera: la imagen de «comer, devorar»; allí era el fuego, que tópicamente devora; aquí es la guera, que también devora; pero, por si la imagen es tópica, en este segundo caso se añade un elemento descriptivo que la renueva, la restablece en su prestigio de imagen «devoran a Israel a boca llena» (traducción literal).

La *tercera estrofa* nos habla de una especie de obstinación: el pueblo no se convierte al que le hiere; por eso seguirá la mano extendida para herir. Y el castigo está formulado en una frase metafórica explicada: «cortará cabeza y cola, palma y juncos». No sabemos si las binas eran proverbiales (inglés «heads or tails», «he is unable to make head or tail of it»; «de cabo a rabo»); la frase se encuentra en Is 19,15; Dt. 18,13.44; la impresión es que se trata de fórmula proverbial, usada aquí con cierta originalidad, por la expli

cación que la acompaña (5). El verso 15 sobre directores y dirigidos no es claro si pertenece al pecado del pueblo o al castigo de Dios; lo curioso es que, cuando los rectores extravían, los dirigidos son «devorados»; el verbo no es el mismo de las anteriores estrofas. «'kl», sino otro más intensivo «bl'». En todo caso, el tema vuelve a resonar en la estrofa tercera, algo cambiado.

La *estrofa cuarta* es la que más nos interesa, la culminación intensa del poema. En una primera lectura diligente podemos advertir el vigor de las imágenes, fuego, ira de Yavé, guerra civil; y la fusión de las tres en una unidad; y cómo la fusión no es posterior, fruto de comparación intelectual, sino desde dentro, brotada de una fuerte vivencia que funde los elementos con unitaria fuerza poética.

La impresión es certera; intentaré razonarla con detalle y sin prisa.

Fuego-Cólera divina-Guerra civil

El *fuego tópico:* en las amenazas de la literatura profética, el fuego de las ciudades o muros o casas es un elemento tópico. El más antiguo de los profetas, Amós, repite en sus minúsculos oráculos contra las naciones: «pondré fuego a la casa de Hazael... pondré fuego al recinto de Gaza... pondré fuego al recinto de Tiro... pondré fuego en Temán que devorará los edificios... pondré fuego en el recinto de Rabba que devorará sus edificios... pondré fuego en Moab que devorará los edificios de Queriyot... pondré fuego en Judá que devorará los edificios de Jerusalén» (Am 1,4.7.9.12.14; 2,2.5). Los profetas posteriores, Isaías, Jeremías, Ezequiel, desarrollan la técnica y el arte del oráculo contra las gentes, pero retienen el elemento tópico del fuego: p. e. Jr 34,2.22; 37,7.9; 38,17.18.23 contra Jerusalén; 43,12.13 contra Egipto; 50,32; 51,32 contra Babel; 49,2 contra Ammón; 49,27 contra Damasco. La amenaza está apoyada en el hecho histórico normal de incendiar las ciudades conquistadas; p. e. Jdc 20,38; 1Sm 30.

El incendio de una ciudad, aunque se trate de las pequeñas ciu-

(5) La explicación, con la marca original «doctor de mentiras», no hace impresión de glosa explicativa; las glosas explicativas suelen ser más impersonales y rutinarias.

dades de entonces, tenía que ser un espectáculo impresionante. No podemos averiguar si Isaías contempló alguna vez semejante espectáculo; pero podemos constatar que no se inspiró en él (como otro Nerón), para sus versos. Isaías no toma el incendio urbano, sino el incendio vegetal; no piedras, sino seres vivos. Y lo describe con su técnica concisa y eficaz, casi impresionista: «prende en la maleza del boscaje, se retuerce la altura del humo»; «wattissat besibkê hayya'ar wayyit'abek ge'ût 'ašan».

El *fuego extenso:* recordemos el fuego de la primera estrofa, reducido a un montón de paja y rastrojos; o aquel de Jeremías 11,16, «Olivo siempre verde y hermoso te quiso Yavé, pero ha pegado fuego a tu copa y abrasó tu ramaje»; que, aunque símbolo de todo el pueblo, abarca como imagen un solo olivo. El escogido por Isaías es más extenso, espectacular; como los fuegos totales amenazados por Jeremías 21,14 y Ezequiel 21,3 «prenderé fuego al bosque, y lo abrasaré todo»; «voy a encender en ti un fuego que devorará todos los árboles, los verdes y los secos. No se apagarán las abrasadoras llamas hasta no quemar todo rastro, de mediodía a septentrión». Jeremías anuncia la totalidad, Ezequiel insiste en ella; Isaías la supone implícitamente, y da más importancia a la descripción.

El sentido dinámico creciente, del incendio, está mejor descrito en otras ocasiones: Is 10,16 (pasaje algo dudoso) «Debajo de su gloria prenderá Yavé un incendio, como incendio de fuego; la luz de Israel se volverá fuego, y su Santo llama; arderá y devorará zarzas y barzas en un solo día; y la gloria de su bosque y su vergel la consumirá». O aquel otro pasaje de Joel, extraordinario, por su dinamismo, entre toda la literatura profética: 2,3 «Se extiende sobre los montes muchedumbre inmensa, fuerte... Delante de ellos va el fuego consumiendo, detrás la llama abrasada. Aunque delante de ellos fuera la tierra un paraíso, detrás queda convertida en desierto desolado». También es notable el pasaje de Zacarías 12,6: « Haré de los jefes de Judá como brasero encendido en medio de la leña, como antorcha ardiendo en medio de los haces, que consumirá a diestro y siniestro, a todos los pueblos en derredor».

El fuego de Isaías, más que señalar el dinamismo creciente, lo ha tomado en un momento de su proceso; y el vigor original de la descripción compensa lo demás.

Fuego elemental: Esto es más importante, el fuego está vivido como una fuerza elemental. En otras ocasiones, el fuego se reduce a

servicios artesanos, o para calentar al hombre; fuego domado, servicial. En la presente, el fuego impresiona por su fuerza consumidora': «brasas, mas no para calentarse a ellas, ni hoguera para sentarse ante ella» (Is 47,14). Esa fuerza tan incontenible como el agua caudalosa: «si atraviesas las aguas, yo seré contigo, no te sumergirán sus olas; si pasas por el fuego, las llamas no te consumirán» (Is 43,2). La fuerza insaciable, «que nunca dice basta» (Prv. 30,16).

Por estar vivida con esa intensidad, es capaz de fundirse con los otros elementos, en unidad poética honda. Porque la imagen del fuego no está traída con distancia intelectual, como 5,24; ni con la insistencia retórica de un Ezequiel (cfr infra); sino que está vivida desde dentro.

Fusión de imágenes: Repasemos la estrofa cuarta: la guerra civil está también vivida y descrita como un incendio consumidor e insaciable; con el mismo verbo «'kl» repetido, y combinado con «hambrear, no saciarse». Más claro, comparándolo con otros intentos de fundir imágenes: Ez 21,33 (el texto original bastante confuso) «Espada, espada: desenvainada para degollar, afilada para consumir... ¿La volverá a la vaina?... Derramaré sobre ti mi furor, soplaré contra ti el fuego de mi ira; te entregaré en manos de hombres desatentados, artífices de destrucción. Serás pasto del fuego, se empapará la tierra de tu sangre, se perderá tu memoria». En cuanto podemos juzgar por el texto, la fusión de los elementos fuego y matanza, no es clara ni interior.

Otro tipo de fusión de imágenes diversas la encontramos en Is 30,7: «He aquí a Yavé que viene de lejos: arde su cólera, con humo espeso; sus labios llenos de furor, su lengua fuego devorador; su aliento como torrente desbordado, que sube hasta el cuello; para cribar a los pueblos en criba de destrucción, y poner a los pueblos bozal de extravío». Fuego devorador y torrente desbordado, criba y bozal. Extraña síntesis de imágenes, que podríamos llamar «cuasimítica»; y que en su primera parte está basada en la experiencia unitaria de una tormenta, fuego + agua. (véase el salmo 18, que amplifica la imagen de la tempestad).

La imagen del fuego de Joel se queda en el plano claro y distinto de la comparación; síntesis más que fusión. En cambio en Isaías no hay comparación explícita, ni pura yustaposición. La guerra civil está vivida como un gran incendio, por eso se expresa en términos de «devorar insaciablemente». No es fruto de operación in-

telectual, sino fruto de una visión dinámica y unitaria; que absorbe la descripción, salvándola del virtuosismo descriptivo; y que, sobre todo, es la realización activa de la ira de Yavé.

La *ira de Yavé* se compara tópicamente con el fuego; p. e. Ez 22,21.31; 38,19. Probablemente ya era tópico en tiempos de Isaías. Pero aquí el fuego de la ira deja de ser un tópico, por la fuerza poética. La descripción vigorosa del fuego inserta a la frase en un contexto de fuego real, salvándola del tópico. Y la descripción vigorosa de la guerra civil prolonga esa ira ardiente en su realización activa. En medio está la frase terrible: «En la cólera de Yavé arde la tierra, y el pueblo es pasto del fuego». No hay comparación fría o distante, hay fusión en una poderosa vivencia poética.

Y así sucede que la cólera de Yavé no está aprehendida conceptualmente, sino vivida como una fuerza elemental destructiva, consumidora; como fuego extenso, total; como guerra civil implacable. La tierra arde en cólera de Yavé, y la guerra civil no degüella, sino devora, porque ella es la ardiente cólera de Yavé. En la estrofa final culmina apasionadamente el simple enunciado de la primera estrofa; y queda resonando en el estribillo final.

Otros pasajes: Y diríamos que sigue resonando el estribillo, con su fulgor de fuego, en el resto del libro de Isaías: 26,11 «Alzada está tu mano... y el fuego devorará a tus enemigos»; 29,6 Yavé en la tormenta; 30,27 cfr. supra; 31,9 el horno de Yavé 33,12.14 el fuego devorador eterno. A partir del cap. 40 el fuego se domestica, y nos le encontramos en escenas de costumbres artesanas: 44,16 la fabricación del ídolo irónicamente descrita; 50,11 más vigoroso, el fuego para las saetas bélicas; 54,16 el fuego del herrero; 64,2 el fuego que hace hervir el agua (6).

---

(6) Is 33,10-14 «Voy a levantarme, dice Yavé, voy a alzarme, voy a subir. Habéis concebido heno y pariréis paja, y vuestro soplo será fuego que os devorará. Los pueblos serán reducidos a cenizas, como zarzas cortadas y consumidas por el fuego... ¿Quién de vosotros podrá morar en el fuego devorador? ¿Quién habitar en los eternos ardores?».

44,16 «Plántanse cedros que hace crecer la lluvia; se dejan que se hagan grandes en el bosque; se escogen luego el roble y la encina, y se cortan los cedros. Sirven luego de leña para el fuego para calentar, también para cocer el pan. Y además, se hacen con ellos dioses, ante los cuales se prosternan, ídolos que adoran. Ha quemado el fuego la mitad de la leña, sobre las brasas asa carne

Pero en el capítulo 65 el fuego recobra su prestigio simbólico, su asociación con la cólera de Yavé. 65,5 «éste es el humo de mi ira, fuego encendido todo el día»; «He aquí que Yavé llega en fuego, como un torbellino su carro; para tornar en fuego su ira, sus amenazas en llamas de fuego»; 16 «porque juzgará Yavé por el fuego, y por la espada a toda carne» (fuego y espada asociados); 24 «y al salir verán los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra mí; su gusano no muere, su fuego no se extingue».

En este último verso, la ira de Yavé perpetúa su castigo sobre los rebeldes, aún después de su muerte. Aquí podríamos enlazar las declaraciones del NT; según el cual, el castigo de Dios, el infierno teológico, es el fuego verdadero de su ira, es decir, de su justicia punitiva (7).

Y el Apocalipsis, último libro del NT, dejará resonar el estribillo del fuego divino que castiga a los hombres: en la visión de las trompetas 8,5.7.8; de los caballos 9,17.18; de los testigos 11,5; en el juicio de Babilonia 14,10; la cuarta copa 16,8; 18,8 Babilonia; el

---

y se sacia comiendo el asado. Caliéntase luego diciendo: Ea, me calentaré, me sentaré a la lumbre. Con el resto hace un dios...»

50,11 «Los que estáis encendiendo un fuego, y preparando saetas encendidas, arrojaos a las llamas de vuestro fuego sobre las saetas que encendéis».

54,16 «Mira yo he hecho al herrero que sopla las brasas del fuego, y con su trabajo forja un arma...».

64,2 «Como fuego abrasador que quema la leña seca, como fuego que hace hervir el agua».

(7) He analizado el aspecto poético de la imagen. Para penetrar en su trascendencia teológica, véase el artículo «ὀργή» en el Theologisches Wörterbuch zum NT; especialmente los siguientes párrafos:

B I Die hbr Begriffe für Zorn und Zürnen.

III Der Zorn Gottes im AT: 1 Terminologische Erörterungen. 3 Das Walten des göttlichen Zornes. (este es el párrafo más relacionado con mi estudio) 4 Die Motiven des göttlichen Zornes.

Y para el empalme con el NT: E II 2 Der Zorn im Gottesbild des NT. 4 Zorn Gottes in der ntl.chen Bildersprache.

Entresaco un par de sentencias, que pueden hacer al caso: pág. 399 «Das auflodernde und verzehrende Feuer ist aber nun durchaus nicht nur Bild für Yahwes Zorn, sondern es ist auch Darstellung des konkreten Zornverwaltens» «Bildhafte Verwendung und konkreter Darstellung des Zornfeuers können auch unmittelbar ineinander übergehen». 401 «Mit unheimlicher, elementarem Gewalt bricht er herein». 402 «...dass man sich beim Zorn Yahwes im Grunde einem irrationalen leztlich nicht deutbaren Geschehen gegenübersah, das mit rätselhafter geheimnisvollen Urgewalt hereinbricht».

lago de fuego y azufre 19,20; la batalla final 20,9.14.15; y el castigo final 21,8.

Apéndice. Caracteres estilísticos de Jeremías y Ezequiel aclarados en la imagen del fuego.

Jr 20,7: «Tú me sedujiste Yavé, y yo me dejé seducir; tú eras más fuerte y pudiste. Soy irrisión todo el día; todos se burlan de mí. Siempre que hablo, clamo: ¡Ruina, destrucción! grito; y siempre la palabra de Yavé es oprobio y vergüenza para mí. Me dije: no me acordaré, no hablaré ya más en su nombre; pero era en mi corazón como fuego abrasador, ardiendo en mis huesos, que no puedo contenerlo ni soportarlo».

El fuego es aquí no visión exterior, sino imagen de una experiencia interna, símbolo de emociones inexpresables directamente, y también fuerza elemental incontenible. Este convertir las imágenes en experiencia subjetiva, este lirismo en primera persona, es característico de Jeremías, y se manifiesta también en otros casos, casi involuntariamente.

Ezequiel: 15,2 «¿Qué tiene el palo de la viña sobre los otros palos; y el sarmiento sobre las maderas de la selva? ¿Sacarán de él madera para hacer algún objeto; harán de él clavos para colgar instrumentos? Se echa al fuego para que lo devore; el fuego consume los dos cabos, y abrasa el medio; ¿sirve ahora para algo? Cuando estaba íntegro no servía para ningún objeto; ahora que el fuego lo ha consumido y abrasado ¿servirá para algún objeto? Por eso, así habla Yavé; lo que es el palo de la vid, entre las maderas del bosque, que se echa al fuego para que lo consuma; así echaré yo a los habitantes de Jerusalén, y volveré mi rostro contra ellos. Escaparon del fuego, el fuego los consumirá. Para que sepan que yo soy Yavé, cuando vuelva mi rostro contra ellos».

La imagen es clara, y otro tanto la aplicación; ambos elementos están separados netamente. Pero parece que el autor no se contenta con enunciar sencillamente o con vigor conciso la imagen; necesita repetir, insistir, darle vueltas a la imagen. Es lo que llamo la insistencia retórica de Ezequiel. Algunos comentadores dicen que se trata de corrupción del texto; en rigor, es posible; pero sucede con mucha frecuencia, y nosotros tenemos que juzgar del texto como se encuentra, especialmente cuando la sintaxis y ortografía son correctas.

Ez. 24: Comienza la parábola de la caldera herrumbrosa, que es Jerusalén. «Ay de la caldera herrumbrosa cuya herrumbre no ha sido quitada». Y viene el castigo: «¡Ay de la ciudad sangrienta! también yo aumentaré la hoguera. Multiplica la leña, atiza el fuego, que se cueza la carne, que se evapore el caldo, que se quemen los huesos. Ponla vacía sobre las brasas; que se ponga al rojo, se liquide el cobre, se consuma su herrumbre, se funda con su suciedad. En vano me fatigué, no desapareció su herrumbre; sólo con el fuego saldrá. Es execrable tu inmundicia; quise limpiarte, y no se limpió tu inmundicia; y no se limpiará hasta que derrame mi fuego sobre ti.»

En la imagen del fuego no encontramos las repeticiones de palabras, frases, preguntas, que en el ejemplo anterior. Sin embargo, domina un tono semejante. Aquí sucede más bien lo que podríamos llamar «apurar la imagen»: el fuego va actuando sobre la carne, caldo, huesos, sobre la caldera, su cobre, su inmundicia, su herrumbre; tampoco encontramos la sobriedad o rapidez incisiva de un Isaías; otra vez encontramos la insistencia retórica, manifestada aquí en un recurso, aunque más rico, semejante al anterior.

El mismo sistema de «apurar» las descripciones con énfasis retórico se encuentra con frecuencia en Ezequiel, y puede considerarse como un carácter de su estilo.

Segunda imagen: Instrumento

Acepto como reconstrucción probable el siguiente texto: **10,5-15,24-27.**

¡Ay Asur vara de mi ira bastón de mi furor!

1 Contra una gente impía le envié
  contra el pueblo de mi cólera lo mandé;
para entrarlo a saco, para ganar botín,
  para hollarlo como lodo del camino.
Pero él no pensaba lo mismo,
  no calculaba así su corazón.

2 ¿No son mis príncipes reyes? ¿no fué Calno como Carquemis?
¿No fué Hamat como Arpad? ¿no fué Samaria como Damasco?
Lo que hice con Samaria y con sus ídolos
  lo haré con Jerusalén y sus simulacros.

3 Con la fuerza de mi mano lo hice,
con mi ciencia, porqué sé discernir.
Cambié las fronteras de los pueblos,
saqueé sus tesoros;
arrojé al polvo sus ciudades.
sus moradores...

4 Mi mano cogió, como un nido,
la riqueza de pueblos numerosos;
como quien se apropia de huevos abandonados,
me apropié de toda la tierra;
y no hubo quien batiese las alas,
quien abriese el pico para pipiar.

5 ¿Se envanece el hacha contra quien la blande?
¿se engríe la sierra contra quien la maneja?
Como si manejase la vara a quien la alza,
como si alzase el bastón a quien no es leño

6 Por eso, cuando concluya el Señor
toda su obra en Jerusalén,
castigará el fruto de su engreído corazón,
la soberbia altanera de sus ojos.

7 Por eso así dice Yavé Sabaot que habita en Sión:
No temas pueblo mío, de Asur, que te hiera con la vara,
que alce contra ti su bastón.
Dentro de muy poco tiempo mi furor concluirá,
mi ira los aniquilará.

8 Yavé Sabaot urgirá contra ellos su azote
como hirió a Madián en la Roca del Cuervo,
como alzó su bastón sobre el mar del Egipto.
Removerá su yugo de tu cuello,
quitará su carga de tu espalda.

(Se podrían adoptar otras reconstrucciones, que discuto en la nota) (8).

---

(8) Las reconstrucciones de este poema no son tan variadas entre los comentadores. Es curiosa la de CONDAMIN: 10,5.7.15; 8.9.13b.14 (10.12); 16-19; 20-27
POPPER distribuye: I 10,5.6a-d.7-9.10a.11
II 12.13a-d. 13a 6e 14.15
III 24-26 27 20-21
Para una reconstrucción perfectamente lógica colocaríamos: I 5-7; II 13 14 8-11; III 15 12.27 24-26.

El *primer verso* enuncia concentrados todos los temas: la imagen de Asur, la imagen del instrumento, la amenaza del castigo.

La imagen del instrumento divino no es frecuente ni siquiera en la literatura profética, aunque se la podía esperar en fragmentos de filosofía o teología de la historia. La encontramos, p. e. en Is 13,5 «Yavé con los instrumentos de su furor»; Jr 50,25 «Yavé abrió sus arsenales, ha sacado las armas de su cólera» (9). Quizás las populares historias del Exodo ofrecen, en la vara de Moisés, una sugerencia literaria. En el presente capítulo la imagen o símbolo del instrumento alcanza su mayor altura literaria.

Si en la imagen del fuego habíamos subrayado la fusión interna y dinámica, aquí tenemos que subrayar otro aspecto: la *tensión entre las dos imágenes*. La tensión se da entre dos polos de signo contrario y en un mismo campo. La figura de Asur y su calidad de instrumento en manos de Dios, y para la obra de Dios, no se funden en imagen única, sino se contraponen en dos imágenes vigorosas, con una serie de contrastes y correspondencias.

La *primera estrofa* expone el contraste con claridad y distancia intelectual: plan de Dios, plan de Asur. La antítesis está «calentada», puesta en boca del mismo Dios; el Señor, que ha comenzado repentinamente, con un grito amenazador «Ay Asur», continúa explicando la imagen; la explicación resulta así clara, pero caliente. Es el sistema de lo que técnicamente llaman «Rollengedicht», o sea, poesías en nombre ajeno (10).

La oposición de esta antítesis se difundirá a lo largo del poema en una serie de *correspondencias antitéticas* más sutiles, marcadas a veces por la repetición de palabras clave, según técnica frecuente de Isaías y otros escritores bíblicos. Basta señalar algunas, de conjunto y de detalle:

Toda reconstrucción no pasa de hipótesis probable; en la de Popper se atiende, sobre todo, al paralelismo estricto. En la que ofrezco en nota se busca la lógica. La ofrecida en el texto hace comenzar ambos discursos con interrogaciones retóricas; procura manipular menos en el texto masorético. También aquí el análisis detallado cambia sus conclusiones de acuerdo con la reconstrucción elegida; pero la imagen central queda prácticamente intacta.

(9) El citado artículo de ThWbNT trata también en un apartado de los «instrumentos de la cólera divina» E II 5b.

(10) WOLFGANG KAYSER: *Das sprachliche Kunstwerk*[3] (Berna 1954), pág. 191.

Asur interroga (estrofa 2), Yavé interroga (5); Asur amenaza (2), Yavé conforta (7); nadie resiste (4), Yevé reacciona (8); Asur llama a Yavé «ídolo, simulacro» (2), Yavé habla y actúa como señor.

Una palabra suelta hay que subrayar: Asur dice «con la fuerza de mi mano lo hice»; el profeta dice que es «hechura» de Yavé.

Y otra paranomasia que, por su distancia, no sé si es pretendida o casual: v 7 «calculaba en su corazón»; ese calcular es en hebreo el verbo ḥašab; v 15 «quien la blande»; blandir es aquí «ḥṣb». Es una sospecha, no más (11).

Estrofas 2-4: Tenemos aquí el discurso de Asur. Lo que comenzaba como «Rollengedicht» en boca de Dios, cede la palabra a otro; con ello parece que surge el diálogo, pero más bien, existen dos monólogos contrapuestos, que dan aspecto externo de minúsculo drama.

Sin embargo, la verdadera tensión está más adentro. El discurso de Asur no es largo, pero es vigoroso y apasionado; la forma interrogativa, el recuento de victorias y la promesa de nuevas conquistas; su fuerza y ciencia; esa breve y magnífica fórmula «cambié las fronteras de los pueblos»; la comparación original y expresiva del nido en tres versos. Bien marcados los contrastes directamente, por la selección y sobriedad de los datos: mano-nido, huevos abandonados-toda la tierra; y la invalidez de los atemorizados pajarillos que ni se atreven a reaccionar: dos simples datos descriptivos, visual y auditivo, el auditivo marcado por una onomatopeya patente «ûpōṣe pē ûmeṣapṣep».

La «etopeya» o presentación del rey ambicioso y soberbio es excelente. Pero no es fin en sí; Isaías no está escribiendo un capítulo de unos «Caracteres». El vigor de este discurso en primera persona

(11) Estas sospechas se repiten en un análisis atento del material sonoro del poeta. Cuando la paranomasia sucede entre palabras próximas, no es difícil aceptarla. Pero ¿la buscaban también los poetas bíblicos entre palabras distanciadas? Es un hecho la repetición de la palabra clave al hilo de un poema (Leitwort); ¿no se podría pensar también en una repetición más sutil, de sonoridades semejantes? H. Luetzeler: *Die Lautgestaltung in der Lyrik*; «Ztschr. für Ästhetik», 29 (1935) admite el hecho, referido a las vocales: «Ein Leitwort, durch den Leitvokal die zugeordneten Worte in stimmungsmässige Abhängigkeit von sich bringt» página 209. En Isaías he encontrado casos suficientes para justificar una sospecha.

tiene una función en la dinámica del poema, que hemos definido «tensión». Dios ha enunciado y explicado la imagen fundamental «vara de mi ira»; de repente, esta realidad profunda y superior, apenas enunciada, se retira violentamente, porque irrumpe en escena, sin preparación casi, la otra realidad superficial y aparente; y ocupa toda la escena apagando toda otra voz. Cuanto más vigorosa su presencia, más fuerte la tensión con el tema enunciado antes, y desarrollado después. La etopeya, excelente en sí, exalta su valor en el dinamismo del poema.

(Si colocamos la estrofa 6 entre 2 y 3, según el texto masorético, el movimiento dinámico cambiaría, la tensión fundamental sería la misma; habría que recurrir a términos musicales y decir que el tema primero interrumpe breve y amenazador al tema segundo.)

Estrofas 5-6. El cambio es violento: el tema fundamental «instrumento» irrumpe otra vez, en forma interrogativa, con las variaciones plásticas del hacha y la sierra, que repiten sin cansar; que permiten la repetición de las palabras fundamentales (Leitwort) «vara-bastón».

El progreso en cadena «maneja... manejase... alza... alzase» lo usa otras veces Isaías, y no tiene función especial. En cambio, parece intencionada la denominación «no es leño», que nos recuerda el denominativo de «simulacro», empleado por Asur.

En la estrofa 6 se remansa el brío de la anterior, en tono enunciativo, repitiendo los términos «soberbia, engreimiento», y acumulando con énfasis esa doble serie de calificativos, «el fruto de su engreído corazón, la soberbia altanera de sus ojos». Después del discurso de Asur, esta acumulación está justificada, y da cierta vibración al tono enunciativo.

Con estas dos estrofas se podría considerar el poema como terminado: la imagen fundamental está completada, la tensión dinámica ha llegado al reposo. Pero hemos aceptado la adición inmediata de dos estrofas, y hay que considerarlas.

Estrofas 7-8: Las correspondencias señaladas arriba explican cómo pueden enlazar estas dos estrofas finales en todo el conjunto. El pueblo de Judá, pajarillo indefenso frente a la amenaza codiciosa de Asur, escucha una palabra de confortación. En la unidad cerrada de la doble imagen, esta nueva parte suena como añadida; en la visión amplia del plan de Dios, encaja perfectamente. Las palabras fundamentales «vara-bastón, ira-furor», vuelven a sonar, con

una ligera desviación de sentido: Asur amenaza con vara y bastón, la ira de Yavé cambia de objeto, para castigar al enemigo de su pueblo; y con esto empalma perfectamente la idea del castigo expuesta en la estrofa 6. Otra vez las palabras clave marcan la articulación y cobran nuevo sentido: Yavé, que manejó a Asur como un instrumento, para castigar temporalmente a su pueblo prevaricador, maneja ahora su propio instrumento, de su intervención soberana, como lo hizo en las grandes ocasiones de la historia: Egipto y Madián. Yavé es dueño soberano de la historia, y los imperios son sus instrumentos. Esta es la visión profunda, transcendente, encarnada en el símbolo de este poema; la otra visión, la que formulan los jefes de los imperios, embriagados de conquistas, es la visión inmediata del pobre instrumento que no sabe transcenderse a sí mismo.

Y el caso concreto de Asur, encarnado en el símbolo transcendente del «instrumento», ensancha su alcance, y se convierte en una lección de Teología de la historia, de validez universal.

Apéndice: Del libro de Ezequiel podríamos sacar algunos fragmentos emparentados: imagen del instrumento divino vengador, imagen del soberano soberbio. La leve coincidencia temática y la notable diferencia estilística iluminarán la imagen de Isaías analizada.

Ez 21,6-22.33-37. El texto masorético es una desesperación para los comentaristas; pero algo podremos sacar en limpio.

«Así habla el Señor: voy a sacar mi espada de la vaina, para aniquilar en ti justo e impío. Para aniquilar justo e impío, sacaré de la vaina la espada, contra toda carne, de norte a sur. Y sabrá todo el mundo que yo, Yavé, desenvaino la espada, y no la vuelvo a envainar.

»Y tú, hijo de hombre, gime con quebranto de ancas, gime ante sus ojos con amargura. Cuando te digan: ¿por qué gimes?, les dirás: Por una noticia, que cuando se cumpla, los corazones desfallecerán, las manos se aflojarán, el resuello se desvanecerá, las rodillas se derretirán. Está para llegar y cumplirse, dice el Señor.

»¡La espada, la espada! Afilada y bruñida para matar matanzas afilada, para brillar y relampaguear bruñida. La he bruñido para blandirla en el puño, la he afilado para ponerla en la mano del verdugo.»

Las estrofas siguientes siguen insistiendo en lo mismo; las estrofas citadas bastan para un par de observaciones. Tenemos aquí el tema del instrumento divino, la espada; puesta en mano de un verdugo, que ejecuta los planes de Yavé. Pero la espada lo es todo en el poema: casi hipostasiada como una fuerza elemental; a lo largo del poema llega a convertirse casi en una obsesión. La primera estrofa anuncia el tema con fuerza apasionada por el procedimiento de la repetición progresiva: cada frase repite y añade un dato nuevo. Es técnica frecuente en Ezequiel, técnica sometida a la expresión apasionada. La segunda estrofa cambia el punto de mira («contracampo» en terminología de cine): no la espada, sino la impresión de temor en los hombres: cuatro datos minuciosos, insistencia enumerativa, distinto de la sobriedad de Isaías. En la tercera estrofa ya no es Yavé amenazando, ni los hombres espantados; es la espada ocupando el centro de la visión, en primer plano; con la misma técnica estilística de la insistencia al servicio de la pasión.

Hasta aquí el desarrollo del poema es claro y eficaz. Después se mezclan los temas, y la espada reaparece siempre, bruñida y afilada, en una especie de estribillo.

La espada vengadora es aquí el núcleo del poema, como la vara de la ira en el de Isaías. Todo lo demás, qué distinto: el ardor pasional, la técnica estilística de insistencia, la construcción monotemática de Ezequiel; la alta visión transcendente, la sobriedad estilística, la tensión ditemática en Isaías (12)

Ez 28,1-10: En la serie de los oráculos contra Tiro, éste deja escuchar la soberbia del príncipe de Tiro; podemos compararlo brevemente con el discurso soberbio del rey de Asur.

«Porque se ensalzó tu corazón, y dijiste: Soy Dios;
habito en morada de Dioses, en el corazón de los mares.
Tú, que eres hombre y no Dios, te creías en tu corazón como los [dioses;
más sabio que Daniel, que ningún secreto se te ocultaba;
que con tu sabiduría y tu prudencia habías reunido riquezas,
habías acumulado oro y plata en tus tesoros;
que con tu múltiple ciencia y tu comercio habías multiplicado tus [riquezas,
y se exaltó su corazón en tus riquezas;

(12) El pasaje de Ezequiel se podría comparar también con Is 34,5-8, donde se presenta la espada de Yavé ejecutando su castigo.

Por eso... yo traeré contra ti a extranjeros, pueblos feroces...»
(continúa el castigo, repitiendo motivos).

Leyendo el discurso de Asur, después de leer el de Tiro, podemos apreciar la enorme superioridad de Isaías; el discurso de Ezequiel es casi de la misma longitud, pero le falta la claridad de estructura estrófica, la variedad, sobriedad y eficacia de los elementos; y tiene que acogerse, como de costumbre, a la repetición insistente. El rey de Tiro se considera Dios, se precia de sabiduría y prudencia, se gloría de riquezas; se repiten los datos, pero su figura no impresiona. En cambio el rey de Asur, no se proclama Dios, pero tomaba ídolos y simulacros, su ciencia y prudencia sumaban victorias, cambiaba confines, veía los reinos como huevos de pájaro en un nido: su figura soberbia se hacía gigantesca.

Los proyectos de un rey ambicioso los podemos leer en Ez 38,10-12: Gog se propone «saquear, reunir botín»; en Habacuc 1,10 vemos al rey de los caldeos burlarse de los reyes y príncipes y plazas fuertes; pero no encontramos los elementos organizados con tan fuerte y clara unidad como en la imagen del «instrumento» de Isaías.

Tercera imagen: Piedra de escándalo

La imagen la conocemos por el NT, donde ha profundizado su sentido teológico. Se ha hecho frecuente en la predicación y literatura ascética. Actualmente para nosotros es una imagen lexicalizada, referencia conceptual sin vigor. Lo que nos toca hacer es desandar camino y buscar su alcance y novedad en un pasaje de Isaías. El análisis de esta tercera imagen será más modesto que el de las antriores.

Está en un pasaje muy discutido, por una rotura inexplicable del paralelismo antitético: en un verso dice qešer (conjuración), y en el otro qdš; pero la solución no afecta decisivamente a la imagen que analizamos. Aceptemos el texto que sigue (8,11-15):

«Así me dijo Yavé mientras sujetaba mi mano y me apartaba de seguir el camino de este pueblo:
No llaméis santo lo que este pueblo llama santo;
lo que él teme, no temáis ni os espante.
A Yavé llamaréis santo, El vuestro temor, El vuestro espanto

El será piedra de tropiezo, roca de resbalón,
para las dos casas de Israel
lazo y trampa para los habitantes de Jerusalén
Resbalarán muchos en ella
caerán y se quebrantarán,
serán enlazados y aprisionados.»

El uso de *lazo y trampa* en sentido metafórico es frecuente (13); aplicado a Yavé es una audacia. Yavé es llamado con frecuencia «roca» (ṣur); parece que llega a lexicalizarse la metáfora, p. e. cuando leemos «la piedra que te engendró». El vocablo piedra «'eben» se aplica a Dios una vez, en las bendiciones de Jacob (Gn 49,24); y con frecuencia se aplica a los ídolos, «piedra y leño» (Is 37,19). Dios es «roca» porque es el refugio y la firmeza de su pueblo; el pueblo se asienta, se afirma, se construye sobre su Dios. Esta es la representación familiar del israelita piadoso.

Pero Isaías realiza un golpe de audacia: Primero dice que Yavé será «'eben negep», piedra de tropiezo; la fórmula «piedra de tropiezo» también es conocida y cotidiana; los ángeles toman al justo en sus palmas, para que no tropiece en la piedra» (14); el atrevimiento es decir que Yavé se convierte en piedra de tropiezo. Pero más grave es lo que sigue: porque ahora usa el profeta el término técnico y sagrado «ṣur», *roca*, que espontáneamente hace pensar en Yavé; y le añade el adjetivo que nunca se le añadió «mikšol» resbalón, derrumbe, desplome, ruina (15). La roca siempre sirvió para cobijar o consolidar; sobre todo cuando esa roca es Yavé; ahora escuchan los oyentes que hay una roca de ruina —gran paradoja—, y que esa roca de ruina es Yavé —casi blasfemia—.

El paralelismo sinonímico «piedra-roca» no tiene función descriptiva; de hecho sirve para graduar el efecto. Después de la bina siguiente «lazo-trampa», el autor explota y remacha la imagen con una serie de cinco verbos. Aunque el hebreo sea lengua densa en

(13) Puede consultarse cualquier diccionario hebreo en los vocablos «paḥ môqeš» Zorell, p. e. divide en dos apartados: en sentido propio, metafóricamente. Gesenius dice «oft bildlich».

(14) Ps 91,12.

(15) Buscando una expresión enérgica en castellano, podríamos decir «peña de despeñar» o «roca de precipicio». Pero no es exactamente la imagen hebrea, ni tampoco en hebreo hay paranomasia. Cierto, la expresión original es más enérgica que nuestra «piedra de escándalo» o roca de resbalón.

verbos, cinco verbos en un verso es caso excepcional, cargado, por tanto, de intención expresiva. Es completamente intencionado: para acumular cinco verbos ha tenido que adoptar el esquema de paralelismo A A′ B B′, menos frecuente que el simple A a . Con
a a a b b B b
este final, en fortísimo estilístico, la audaz imagen ha tenido resonancia suficiente y ha podido impresionar plenamente a los oyentes o lectores.

¿Pero cayó en la cuenta Isaías de todo su simbolismo y alcance teológico? Los evangelios, las epístolas de Pedro y Pablo recogerán el tema: en resumen, la idea teológica del símbolo es que Cristo es la piedra de las últimas decisiones religiosas. Isaías no ha desarrollado la imagen como podía haberlo hecho; se prestaba muy bien al método que he llamado de «tensión»; quizás Isaías no ha medido todo el alcance de sus versos; pero en germen, allí está todo: si Yavé es «ṣur», es que es fundamento de solidez humana, histórica; por ser también «mikšol», resbaladiza, es además ocasión de ruina humana, histórica. Esos dos sustantivos yuxtapuestos y combinados encierran una tensión o energía potencial incalculable (16).

Nuestra gastada fórmula «piedra de escándalo» es en Isaías una audaz imagen dinámica y viva.

Is 28,13.16: tiene semejanza con el anterior. Encontramos otro verso cargado de verbos: «para que vayan y caigan de espaldas, y sean quebrantados, enlazados, cogidos». En este verso y en el correspondiente 8,15 hay que señalar también el efecto sonoro; la homogeneidad sonora, las aliteraciones, la fluidez, funden los cinco verbos en una unidad superior: visión y emoción unitaria de catástrofe, menos distinta, más poderosa (17).

8,15 «wekašelu bam rabbim wenapelu wenišbaru wenôqešu wenilkadu».
28.13 «lema'an yeleku wekašelu 'ahôr wenišbaru wenoqešù wenilkadu».

---

(16) Sobre el sentido teológico del término, véase el artículo λίθος en el ThWbNT; que hace referencia a las dos citas de Isaías, y analiza con muchos datos las citas del NT.

(17) Este efecto de la aliteración lo llama LUETZELER (l. c. 205) «Wortverschmelzung», y lo analiza con ejemplos excelentes.

En esta unidad superior tiene menos importancia la sucesión precisa de los verbos «resbalar, caer, quebrantarse».

El verso 16 habla de la piedra «He aquí que yo planto en Sión una piedra: piedra escogida, angular, preciosa, sólida; quien se apoye no vacilará». Nuevo alarde de adjetivos para enaltecer con énfasis la piedra «'bn» (18).

LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. J.

(18) He querido llevar el estudio con rigor de análisis estilístico; sin prejuzgarlo con las concepciones teológicas. Los resultados, naturalmente, son convergentes; especialmente, con una teología atenta no sólo a la clara formulación conceptual, sino también a la intuición y representación concreta. El análisis teológico, con el enfoque indicado, supera y transciende al análisis estilístico; pero puede ser bueno notar que el análisis estilístico riguroso llega a zonas de tangencia e incluso de interferencia en el mundo teológico. Los que desdeñen el estudio rigurosamente literario de un profeta, encontrarán en su última etapa elementos aceptables y una cierta justificación de la tarea.

El fragmento targúmico T.-S. B 3 de la Biblioteca Universitaria de Cambridge

(En torno a los Mss. yemeníes)

Introducción

Los manuscritos bíblicos yemeníes se encuentran en abundancia en varias bibliotecas, v. gr.: Cambridge, British Museum, Jewish Theological Seminary de Nueva York. Gran parte de ellos proceden del mismo Yemen; otros, de la Geniza del Cairo y, durante estos últimos años, muchos han emigrado a Palestina con los judíos yemenitas.

Hasta el presente el material bíblico yemení ha sido menospreciado. Ante la crítica, los manuscritos bíblicos del Sur de Arabia tenían sólo un valor cuantitativo (1); cualitativamente no se les asignaba ninguno. Eran apreciados los *Maḥzorim* del Yemen—de los que el Seminario Judío de Nueva York guarda una buena colección—no por el texto bíblico, sino por la cantidad de *piyyuṭim* con que frecuentemente van cargados (2).

A partir del descubrimiento de una familia entera de Mss. «babilónico-yemeníes» llevado a cabo recientemente en la Biblioteca del Jewish Theological Seminary, de Nueva York, por el Profesor A. Díez Macho, M. S. C., Catedrático de la Universidad de Barcelona, el material bíblico yemení ha cobrado no sólo actualidad, sino extraordinaria importancia, porque tales manuscritos prueban documentalmente que los judíos del Yemen copiaron manuscritos con texto consonántico y vocálico babilónico y lo utilizaron durante largo tiempo. Cierto es que la entrada en el Yemen del texto masorético

---

(1) El gran número de manuscritos existentes en el Yemen, se explica por el conservadurismo que ha caracterizado siempre a los judíos yemenitas.

(2) En el Yemen se han encontrado gran parte de las poesías de los judíos medievales.

tiberiense desplazó pronto, aunque no totalmente, al texto hebreo, importado con anterioridad de las academias de Mesopotamia; pero se han conservado manuscritos yemeníes con texto hebreo babilónico, y más se han de encontrar si de una manera sistemática se empieza a investigar todos los Mss. hebreo-yemeníes.

Lo que con el descubrimiento del P. A. Díez Macho cobra especial relieve son los manuscritos yemeníes targúmicos, que están muy influenciados por el Targum babilónico. Ello obedece a que este último estuvo muy en boga en el Yemen y tardó más que el texto hebreo en recibir las influencias de la vocalización tiberiense.

Según el P. Díez Macho, después de estos hallazgos el material bíblico yemení debe estudiarse según el siguiente esquema:

Mss. yemeníes bíblicos hebreos y targúmicos.
1) puramente babilónicos.
2) puramente yemeníes
3) mixtos (babilónico-yemeníes).

En cada una de estas clases hay que distinguir siempre el texto consonántico y el vocálico atendiendo a este principio: lo primero que pasa de babilónico a yemení es el texto vocálico; lo último, el consonántico. Puede darse, pues, un texto babilónico en las consonantes —siempre lo más importante en textos bíblicos— y yemení en las vocales.

Teniendo en cuenta lo que antecede, hemos iniciado el estudio de los manuscritos targúmicos de la Biblioteca Universitaria de Cambridge, utilizando el numeroso material fotográfico —microfilms y fotocopias— que con destino a la Sección Targúmica del Seminario Filológico «Cardenal Cisneros» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas trajo el P. Díez Macho de la citada Biblioteca.

* * *

El fragmento que estudiamos a continuación, el T.-S.B3, pertenece a la Colección «Taylor-Schechter» de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge y procede de la Geniza del Cairo. Se trata de un manuscrito claro y muy bien conservado que contiene los capítulos XXIV 22-25, XXV y XXVI 1-43 del Numeros; en él, cada versículo hebreo va seguido de su Targum correspondiente, éste con puntuación superlineal. La letra es típicamente yemení, y, sin duda, fué escrito cuando el sistema yemení era ya perfecto. Todas las características del sistema vocálico yemení aparecen en el Targum:

YEMENI		BABILONICO	YEMENI		BABILONICO	YEMENI		BABILONICO
אָרִי	(XXIV, 22)	אָרִי	לְקַבְּיֵל	(XXV, 4)	לְקַבְּיֵל	אֶלְעָזָר	(XXV, 7, 11 y XXVI, 1)	אֶלְעָזָר
אָנָא	(XXV, 12)	אָנָא	וְקְטוֹל	(XXV, 4)	וְקְטוֹל	חְצְרוֹן	(XXVI, 21)	חְצְרוֹן
אֱלָהָא	(XXIV, 23)	אֱלָהָא	גְּבְרָא	(XXV, 6)	גְּבְרָא	וְמְאתָן	(XXVI, 14)	וְמְאתָן
וְאָמַר	(XXIV, 22)	וְאָמַר	עְסְרִין	(XXV, 9)	עְסְרִין	וְחָמֵישׁ	(XXVI, 18, 22, 27)	וְחָמֵישׁ
כְּל	(XXV, 4)	כְּל	כְּזְבִי	(XXV, 15, 18)	כְּזְבִי	לְאָרוֹד	(XXVI, 17)	לְאָרוֹד

Este sencillo cotejo de varias de las formas yemeníes que aparecen en el fragmento, con las correspondientes formas babilónicas que se encuentran en el manuscrito 133a del Seminario Judío de Nueva York (manuscrito cuya primera puntuación es fundamentalmente babilónica), o en la primera mano del manuscrito Vat. Ebr 448 (que transcribe una «Vorlage» babilónica), basta para probar que el manuscrito tiene la puntuación clásica yemení. Así, pues, bajo el aspecto vocálico, nuestro fragmento no tiene ninguna importancia, si bien queda en él algún resto de vocalización babilónica; v. gr.: מְשְכַּן en vez de מִשְכַּן. No obstante, importa señalar que tanto este manuscrito como los targúmicos de vocalización clásica yemení reproducen con fidelidad la vocalización babilónica, exceptuando las características yemeníes, que se reducen a unas ocho o diez. En ellos no cabe la confusión de *pataḥ* y *qameṣ*, como ocurre en tantos manuscritos targúmicos tiberienses.

Debe añadirse a lo dicho que, según información recibida del propio P. A. Díez Macho, ciertas características que hasta ahora se consideran como típicamente yemeníes (v. gr. אֲמַר; אֲזַל; לֲאָרוֹד, o sea el *sewá* simple sobre gutural, que en tiberiense llevaría *ḥaṭef*) parece que arrancan de auténticos manuscritos babilónicos. Dicho Profesor prepara en la actualidad la publicación de varios documentos que convierten en babilónicas ciertas características hasta hoy tenidas por yemeníes.

Dejando aparte la vocalización del fragmento T.-S.B3 —que es yemení, con todas las salvedades dichas—, interesa destacar que su texto consonántico es exactamente igual al de un Targum tan babilónico como el Ms. 133a. Al compararlo con el texto consonántico del Ms. Vat. Ebr. 448 y con la edición de Sabbioneta—cuyos textos consonánticos son también babilónicos—hemos llegado también a la

misma conclusión; a saber, que el T.-S.B3 tiene vocalización yemení (es decir, semejante a la tiberiense), pero que su texto consonántico continúa siendo babilónico. Esta importante conclusión esperamos verla confirmada con el estudio de otros manuscritos yemeníes targúmicos que nos proponemos llevar a cabo.

Al transcribir a continuación el Ms. T.-S.B3 queremos destacar su concordancia con el texto consonántico de los manuscritos «babilónicos» que nos han transmitido entero o en parte el Numeros XXIV 22-25, XXV y XXVI 1-43, que es el contenido del fragmento T.-S.B3. Entre estos manuscritos babilónicos con vocalización superlineal está el ya citado 133a de Nueva York, que contiene los tres últimos libros del Pentateuco, y cuyo texto y vocalización son babilónicos para el Targum, si bien en su primera mano aparecen ya formas yemeníes, tales como כֹּל, וְ y ciertas vocales sublineales. La coincidencia de los textos consonánticos de ambos manuscritos, el T.-S.B3 y el 133a, es perfecta. En Num. XXIV 22 ambos textos leen שלמאה אתוראה, pero una segunda mano introdujo tardíamente en el 133a entre estas dos palabras la añadidura עד מא en característica letra yemení de tiempo posterior.

Desgraciadamente, este es el único manuscrito «babilónico» que contiene la parte del Numeros conservada en nuestro fragmento. Existen varios fragmentos «babilónicos» de diversas perícopes del Numeros, tal como puede verse en la lista de Mss. babilónicos de la tercera edición de la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle, pero, entre éstos, sólo el Ms. Ka 17, f. 15, que se conserva en la Bodleyana de Oxford, contiene parte de los versículos del T.-S. B3, a saber: Numeros XXVI 7-18. Este manuscrito babilónico del que Kahle publica un facsímil en «Masoreten des Ostens» Tafel 13 y su transcripción en MdO. núm. 15, pp. 8-9, no contiene el texto targúmico, sino solamente el hebreo, pero como cabalmente estos versículos son una enumeración de nombres propios en los que hay siempre poca diferencia entre el hebreo y el Targum, se pueden comparar con los del T.-S. B3, viéndose que éste mantiene la fidelidad a los nombres babilónicos.

Resulta también interesante el cotejo del texto vocálico del T.-S. B3 con el del Ka 17 f. 15, por cuanto, estando éste vocalizado con el sistema babilónico complicado (a pesar de que el manuscrito parece, según la paleografía, un manuscrito de verdadera antigüedad, probablemente de siglo x u xi), su vocalización está más cerca de la

yemení de nuestro fragmento, que la ordinaria vocalización simple babilónica. Así, por ejemplo:

Núm. 26,9:	וַאֲבִירָם	(Ms. Ka 17)
» »	וַאֲבִירָם	(T.—S. B3)
» »	וַאֲבִירָם	(Ms. 133a)
Núm. 26,17:	לְאֹרוֹד	(Ms. Ka 17)
» »	לְאֹרוֹד	(T.—S. B3)
» »	לְאֹרוֹד	(Ms. 133a)

En el cotejo del T.-S. B3 con los Mss. Or. 2363, Or. 1467, Or. 2228-30 del British Museum, se ve también la coincidencia de sus textos consonánticos.

Si se observa el aparato crítico consonántico que sigue al vocálico, se verá cuán escasas son las variantes consonánticas entre los Mss. citados y cómo, prácticamente, todas ellas son variantes del T.-S. B3 con relación a otros textos targúmicos. Estos otros textos targúmicos, sin duda de gran importancia, son los siguientes:

Biblia Hebraica de Híjar 1490. [I.]
Biblia Hebraica de Lisboa 1491. [L.]
1.ª Biblia Rabbinica de Bomberg, Venecia 1515/17. [B_1.]
Biblia Sacra Complutensia 1517. [C.]
2.ª Biblia Rabbinica de Bomberg, Venecia 1524/25. [B_2.]

Al aparato consonántico añadimos el vocálico con el fin de que se vea la relación del sistema yemení del T.-S. B3 con el babilónico del 133a, de Vat. Ebr. 448 y Sabbioneta. Casi toda las variantes derivan de la confusión de ֲ y ַ; de ֱ y ֶ en Sabbioneta y Vat. Ebr. 448 1.ª mano. Como tantos manuscritos—no precisamente sefardíes—confunden patah y qames, y ֱ y ֶ.

Dejamos de transcribir desde Nm. XXVI 10-43, por ser listas de nombres propios.

TEXTO Y APARATO CRITICO

Núm. XXIV

22 ארי אם יהי לשיצאה שלמאה אתוראה ישבינך 23 ונטל מתליה ואמר
יי לחייביא דייחון כד יעביד אלהא ית אילין 24 וסיען יסטרחן מרומאי ויענון
לאתור וישעבדון לעיבר פרת ואף אינון לעלמא ייבדון 25 וקם בלעם ואזל
ותב לאתריה ואף בלק אזל לאורחיה.

A) Núm. XXIV

22: ארי [S. אֲרֵי; אתוראה [S. אֲתוּרָאָה; ישבינך [V. 1.ª יִשְׁבֵּינָךְ

23: אלהא [S., V. 1.ª אֵלָהָא V. 2.ª אֱלָהָא

24: יסטרהן [S. יִצְטָרְהַן; ויענון [V. 1.ª וְיעַנּוּן; לאתור [V. 2.ª לַאֲתוּר; ישעבדון [S., V. וִישַׁעַבְדוּן; לעיבד [V. 2.ª לְעֶיבֶד

25: ואזל [S. וְאָזַל, V. וַאֲזַל; ותב [S. וְתַב; לאורחיה [S. לְאָרְחֵיה

B)

24: וסיען [L. y C. וציען

יסטרחן [S., V. y 2363 יצטרחן, I. דאיצטרחן

מרומאי [L., C. e I. מן רומאו

וישעבדון [I., B_2 וישתאבדון

ייבדון [L. y C. יאבדון

Núm. XXV

1 וּיתֵיב יִשְׂרָאֵל בְּשִׁטִּין וְשָׂרֵי עַמָּא לְמִטְעֵי בָּתַר בְּנַת מוֹאָב 2 וּקְרָאָה
לְעַמָּא לְדִבְחֵי טַעֲוָתְהוֹן וְאָכַל עַמָּא וּסְגִידוּ לְטַעֲוָתְהוֹן 3 וְאִתְחַבַּר יִשְׂרָאֵל לְבַעְלָא
פְּעוֹר וּתְקִיף רוּגְזָא דְיְיָ בְּיִשְׂרָאֵל 4 וְאָמַר יְיָ לְמֹשֶׁה דַּבַּר יָת כָּל רֵישֵׁי עַמָּא וְדוֹן
וּקְטוֹל דְּחַיְיָב קְטוֹל קְיְיָ לְקָבֵיל שִׁמְשָׁא וּיתוּב תְּקוּף רוּגְזָא דְיְיָ מִיִּשְׂרָאֵל 5 וְאָמַר
מֹשֶׁה לְדַיְיָנֵי יִשְׂרָאֵל קְטוֹלוּ גַּבַּר גּוּבְרוֹהִי דְּאִתְחַבְּרוּ לְבַעְלָא פְּעוֹר 6 וְהָא גּוּבְרָא
מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲתָא וְקָרֵיב לוֹת אַחוֹהִי יָת מִדְיָנִיתָא לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָּל
כְּנִשְׁתָּא דִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאִנּוּן בְּכָן בְּתַדַּע מִשְׁכַּן זִמְנָא 7 וְחַזָּא פִּינְחָס בַּר אַלְעָזָר

A) Núm. XXV

1: בנת [S. בְּנַת;

2: וקראה [S. וּקְרָאָה, V. 1.ª וקְרָאָה, 133.ª וּקְרָאָה (sic.); טעותהון bis [S. טָעָוַתְהֵין, V. 1.ª טַעֲוָתְהֵין, V. 2.ª טָעֲוָתְהֵין, 133.ª טַעֲוָתְהוֹן

3: לבעלא [V. 2.ª לְבַעֲלָא (idem v. 5)

4: לקביל [S., 133.ª y V. 1.ª לִקְבֵיל, V. 2.ª לָקֳבֵיל, 1467 y B_1 לְקָבֵיל

5: גוברוהי [S., V., 133.ª, 2363 גָּבְרֵיהִי

6: גוברא [S., V., 133.ª גַּבְרָא (idem v. 14) אתא [S. אָתָא, V. אֲתָא, 133.ª אֲתָא: וקריב [V. 2.ª וּקְרֵיב; לות [S. לְוַת; אחוהי [S. אֲחוֹהִי, V. אַחוֹהִי; מדיניתא [V. 1.ª מִדְיָנֵית (idem vs. 14 y 15); בכן [S. בָּכָן, 133.ª בְּכָן; משכן [V. 2.ª מִשְׁכַּן

7: וחזא [S., V. וַחֲזָא, 133.ª וְחַזָּא; אלעזר [S. אֶלְעָזָר, V. אִלְעָזָר (idem v. 11 y XXVI, 1) אהרון [S. y V. אַחֲרוֹן (idem v. 11 y XXVI 1); כהנא [S. כַּהֲנָא, V. כָּהֲנָא (idem v. 11 y XXVI 13)

B)

3: לבעלא L., I, y C. לפלהי בעלא (idem v. 5)

6: בכן [B_1 בכיין

בַּר אַהֲרֹן כָּהֲנָא וְקֹם מִגּוֹ כְּנִשְׁתָּא וְנִסֵּיב רוּמְחָא בִּידֵיהּ 8 וְעַל בְּתַר גּוּבְרָא בַּר
יִשְׂרָאֵל לְקוּבְּתָא וּבְזַע יָת תְּרֵוֵיהוֹן יָת גּוּבְרָא בַּר יִשְׂרָאֵל וְיָת אִתְּתָא בִּמְעָהָא
וְאִתְכְּלִי מוֹתָנָא מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 9 וַהֲווֹ דְּמִיתוּ בְּמוֹתָנָא עֶסְרִין וְאַרְבְּעָה אַלְפִין
11 פִּינְחָס בַּר אֶלְעָזָר בַּר אַהֲרֹן כָּהֲנָא אִתְּיֵב יָת חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּדִקְנֵי
יָת קִנְאָתִי בֵּינֵיהוֹן וְלָא שֵׁיצֵיתִי יָת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי 12 בְּכֵין אֱמַר הָא
אֲנָא גְּזַר לֵיהּ יָת קְיָמִי שְׁלָם 13 וּתְהֵי לֵיהּ וְלִבְנוֹהִי בָּתְרוֹהִי קְדָם כְּהֻנַּת עָלַם
חֲלַף דְּקְנִי קְדָם אֱלָהֵיהּ וְכַפַּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 14 וְשׁוּם גּוּבְרָא בַּר יִשְׂרָאֵל דְּקְטִילָא
דְּאִתְקְטִילַת עִם מִדְיָנִיתָא זִמְרִי בַּר סָלוּא רַב בֵּית אָבָא לְבֵית שִׁמְעוֹן 15 וְשׁוּם
אִתְּתָא דְּאִתְקְטִילַת מִדְיָנִיתָא כָּזְבִי בַּת צוּר רֵישׁ אוּמִּי בֵּית אָבָא בְּמִדְיָן הוּא

A)

8: ועל [S. V. 1.ª וְעַל, 133.ª וֹעַל; ובזע [S. וּבְזַע, 133.ª וֹבְזַע; במעהא [S. בְּמֵעָהָא

9: והוו [S., V. וַהֲווֹ (idem XXVI, 10, 20, 21); עסרין [S., V. 1.ª עֶשְׂרִין V. 2.ª עֶשְׂרִין

11: אתיב [S. אָתֵיב, 133.ª, V. 1.ª, 1467 אַתֵיב, V. 2.ª אֲתֵיב; קנאתי bis [S., V. קַנְאָתִי, 133.ª, 1467 קנאתי; שיציתי [V. 1.ª שֵׁיצֵיתִי, V. 2.ª שֵׁיצִיתִי

12: אימר [S. אֵימָר, V. 2.ª אֵימַר; אנא [133.ª אֲנָא, S., V. אֲנָא; קימי [2363 קְיָמִי (idem v. 13)

13: בתרוהי [S. בַּתְרוֹהִי; עלם [S. עָלָם; חלף [V. 1.ª חֲלַף, V. 2.ª חֲלָף, 133.ª חֲלַף; קדם [133.ª, 2363 קְדָם; אלחיה [S. V. 1.ª אֱלָהֵיהּ, V. 2.ª אֱלָהֵיהּ; S. חֲלַף

14: ושום [V. וְשׁוּם idem v. 15)

15: אבא [V. 1.ª אֲבָא

B)

8: ועל [I. ואתא
במעהא [B_3, L., I y C. למעהא
ואתכלי [I. ואיתכליאת

9: והוו [2228-30 והה

14: בא [B_2, L., I y C. אבא
לבית [L. y C. לשבט

17 אעיק למדינאי ותקטיל יתהון 18 ארי מעיקין אנון לכון בנכליהון דנכילו
לכון על עיסק פעור ועל עיסק כזבי בת רבא דמדין אחתהון דאתקטילת ביומא
דמותנא על עיסק פעור.

Núm. XXVI

1 והוה בתר מותנא ואמר ייי למשה ולאלעזר בר אהרון כהנא למימר
2 קבילו ית חושבן כל כנשתא דבני ישראל מבר עסרין שנין ולעילא
לבית אבהתהון כל נפיק חילא בישראל 3 ומליל משה ואלעזר כהנא אמרו
לממני יתהון במישריא דמואב על ירדנא דיריחו למימר 4 מבר עסרין שנין

A)

17: אעיק [S. אָעֵיק, 133.ª אעיק, 2363 אעיק; למדינאי [S., V. לְמִדְיָנָאֵי

18: דנכילו [V. 2.ª דְנַכִילוּ; עיסק tres veces [V. 2.ª עֶיסֶק; דמדין [1467 דְמִדִין; אחתהון [S. אֲחַתְהוֹן, V. אֲחָתְהוֹן, 133.ª אחתהון

B)

17: למדינאי [B_2, I. y C. ית מדינאי
ותקטיל L., I. y C. ותקטלון

A) Núm. XXVI

1: והוה S., V. וַהֲוָה, 133.ª והוה

2: עסרין [S., V. 1.ª עִשְׂרִין V. 2.ª עֶשְׂרִין, 133.ª עסרין (idem v. 4); 133.ª אבהתהון [S. אֲבָהַתְהוֹן, V. אֲבָהָתְהוֹן אבהתהון

3: אמרו [S. אָמְרוּ, V. 1.ª אַמַרוּ, V. 2.ª אֲמרוּ; למימר [S. לְמֵימָר; דיריחו [V. 2.ª דִירֵיחוֹ

4: דפקיד [V. 2.ª דִפַקֵיד

B)

2: נפיק [I. דנפיק

וֹלעילא כמא דפקיד ייי ית משה ובני ישראל דנפקו מארעא דמצרים 5 ראובן
בוכריה דישראל בני ראובן חנוך זרעית חנוך לפלוא זרעית פלוא 6 לחצרון
זרעית חצרון לכרמי זרעית כרמי 7 אלין זרעית ראובן והוו מניניהון ארבעין
ותלתה אלפין ושבע מאה ותלתין 9 ובני אליאב נמואל ודתן ואבירם הוא
דתן ואבירם מערעי כנשתא דאתכנישו על משה ועל אהרין בכנשתא דקרח
באתכנושיהון על ייי.

RAMÓN FUSTE ARA

(A)

5: בוכריה [S., V. y 2363 בוּכְרָא; חנוך [S., V. חֲנֹוךְ, 133.ª חנֹך

6: לחצרון [S., V. 1.ª לְחִצֹ, V. 2.ª לְחֶצְרֹון (idem v. 21)

7: זרעית [S. זַרְעֲיַת, V. זַרְעֲיָת, 133.ª זַרְעֹית (idem v. 22)

9: אליאב [S., V. אֱלִיאָב; ואבירם [S , V. וַאֲבִירָם; מערעי [S. מְעַרְעֵי; באתכנושיהון [2363 בֹאתכֹנֹישֹיהֹון

NOTAS

El «sensus plenior» de la Sagrada Escritura[1]

Reconoce el autor de esta tesis que son los escrituristas españoles los que más interés han demostrado por la cuestión del «sensus plenior» (p. 148, nota 184). Con ello nos hace justicia. Porque, sin menoscabar el mérito de tantos trabajos publicados por escrituristas de otras nacionalidades, el hecho es cierto. Proporcionalmente —comparando la todavía reducida producción bíblica española con la inmensa de otras naciones—, es en España donde más nos hemos preocupado por esta cuestión, de consecuencias muy transcendentales para la teología bíblica y dogmática.

Por eso, precisamente, se nos permitirá que analicemos esta obra, a pesar de su carácter de fruto primerizo, con alguna amplitud. Y ello, no porque la miremos con prevención, ya que nos parece muy bien concebida y realizada, sino por el fondo mismo de la cuestión. Porque somos de aquellos que, en lugar de ver en el «sensus plenior» una panacea comodísima para escrituristas, teólogos, liturgistas, mariólogos y ascéticos, los cuales, fundándose en él, podrían dar fácilmente carta de naturaleza bíblico-científica a muchas elucubraciones teológicas propias, vemos en ese «sensus plenior» dificultades metafísicas —llamémoslas así, por referirse a su imposibilidad intrínseca—, que todavía no se han resuelto y que nos inducen a mirarlo con muchísimas reservas, siempre que se entienda dentro de los límites restringidos en que lo entendemos nosotros.

Y vamos a explicar, de antemano, cuáles son esos límites restringidos del «sensus plenior» y en qué sentido formulamos contra él esas reservas que atañen a su misma posibilidad intrínseca.

Para que se nos entienda bien, hemos de repetir, aun a trueque de ser machacones, que donde no vemos la posibilidad intrínseca del «sensus plenior» es en aquellos lugares (frases, pasajes, libros ente-

---

(1) R. E. Brown, S. S.: *The «sensus plenior» of Sacred Scripture.* (Tesis doctoral presentada en la Pontifical Theological Faculty of St. Mary's University.) St. Mary's University, Baltimore, Maryland, 1944. XIV + 161 págs.

ros) de la Sagrada Escritura, de los que Dios y el hagiógrafo son —cada cual en su categoría, pero perfectamente compenetrados y subordinado el segundo a la acción del primero— verdaderos *autores* de lo que afirman. En estos casos, ambos *dicen* una misma cosa, humana y divina a un tiempo (y por decirla también Dios, exenta en absoluto de todo error): Dios como autor principal y el hombre como autor secundario. Entonces Dios, que utiliza conceptos humanos, palabras humanas, expresiones y estilo humanos, por esta especial condescendencia divina se acomoda al modo de hablar de los hombres —excepto el error— y pone en tal escrito un «algo» que no lo tendría si éste procediera solamente del hombre. Pero este «algo», este «plus» que Dios añade, permanece en la categoría de lo *cualitativo* o se reduce a ella; El pone en ese escrito, como autor principal que es, una cualidad divina. Y el resultado es la *divina* Escritura.

Pero no hemos de confundir lo cualitativo con lo *cuantitativo*, lo cual sucedería si en tales casos Dios *dijera* por escrito, en cantidad, un «plus», un «algo» más, desconocido por el hagiógrafo, que así no sería *autor* de ese «plus», ni su instrumentalidad habría sido *consciente* de todo lo que en el escrito se afirma, a pesar de ser su autor.

Hay otros casos, muchos, en los que la actividad del hagiógrafo no necesita ser consciente de lo que en el escrito se afirma. Son todos aquellos en que su acción se limita a consignar por escrito, bajo el influjo inspirativo, todo aquello que Dios le *dicta*, es decir, cuando el hagiógrafo reproduce por escrito las palabras (frases, pasajes, libros) pronunciadas por Dios. En tales casos, el hombre no es *autor* de tales frases, sino solamente de su consignación por escrito. Por consiguiente, Dios puede incluir en tales frases o pasajes profundidades y reconditeces que el hagiógrafo no penetra en todo o en parte, y aun quizá en ningún aspecto, y que la Iglesia, con el correr de los siglos y con el auxilio de la Tradición, nos irá explicitando. Un ejemplo: cuando Dios pronunció la frase «Pondré enemistades entre ti y la mujer...» (Gén. 3,15) o cuando Jesucrito dijo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn. 14,6), puede haber, y de seguro hay, en tales palabras ciertas profundidades de doctrina y un alcance, que hoy, guiados por la Iglesia, conocemos mejor y más profundamente de como las conocieron los contemporáneos y aun tal vez los hagiógrafos respectivos, por lo menos los del A. T. A estas profundidades, hasta donde lleguen, siempre que estén conte-

nidas de algún modo en la frase bíblica, bien se les podría llamar su «sensus plenior». Nosotros, siguiendo precisamente una nomenclatura más tradicional, por ser anterior a la del «sensus plenior», decimos simplemente que están contenidas allí en un sentido literal implícito; y si sólo están enraizadas en él, las reducimos entonces al sentido consecuente. Pero tampoco tenemos dificultad de admitir aquí el «sensus plenior», que en realidad coincidiría con nuestro sentido literal implícito plenamente entendido o tal vez, en ocasiones, con nuestro sentido consecuente.

Mas otra cosa sería si la actividad del hagiógrafo en tales frases hubiera sido mayor que la de simple consignación, de forma que él fuera también verdadero *autor humano* de las frases; instrumento del autor divino, pero verdadero autor humano también. El concepto de autor en este caso, por lo que a la actividad intelectiva y volitiva del hombre se refiere, es unívocamente idéntico, a nuestro entender, con el concepto de autor no inspirado, como somos autores de lo que decimos o escribimos los demás hombres. Y los hombres no somos autores en sentido formal, autores humanos en sentido propio, de todos los aspectos y de todo el alcance que puedan tener nuestras palabras, sino solamente de aquellos aspectos y de aquel alcance que conscientemente hemos aprehendido con nuestra inteligencia y conscientemente hemos querido con nuestra voluntad expresar. Aunque elevadas, pues, las facultades superiores del hagiógrafo por el carisma de la inspiración y convertidas en instrumento divino, de forma que lo escrito sea conjunta e indiscriminadamente obra del hombre y obra de Dios (y por serlo de Dios, ese escrito goza de absoluta inerrancia y de verdadera santidad), esas facultades-instrumento no pueden dejar de ser conscientes, so pena de que, en el grado en que dejen de serlo, en ese mismo grado deje el hombre de ser conjunta e indiscriminadamente autor, para convertirse en consignatario que escribe lo que se le dicta. La elevación de las facultades superiores ya no sería, respecto de ese grado desconocido por el hombre, para *concebir* con su mente lo que ha de escribirse y *querer* con la voluntad fielmente escribirlo, sino sólo para que concibiera la idea de ser consignatario de tales frases (comprendidas o no por él) y quisiera realizarla. La inspiración se habría convertido, respecto de ese grado o ese «plus», en inspiración mecánica. Por consiguiente, la instrumentalidad del hombre, cuando también es autor y no solamente simple transmisor, debe ser necesariamente *consciente*; los actos de sus facultades superiores deben ser necesa-

riamente *humanos* y, sin dejar de serlo, ser al mismo tiempo instrumento divino.

Más aún, en el supuesto del «sensus plenior» aplicado concretamente a una proposición determinada de la que el hombre sea, conjunta e indiscriminadamente con Dios, verdadero autor, tendríamos, *en una misma frase bíblica:* 1) doble modalidad simultánea de inspiración: inspiración para consignar lo que Dios revela o dicta al hagiógrafo e inspiración para ser, conjunta e indiscriminadamente con Dios, autor humano de la misma (aunque humano y subordinado, propiamente autor). 2) El hombre sería, respecto de la misma frase, verdadero autor, por cuanto aprehende, juzga y quiere escribirla; y no sería propiamente autor, por cuanto en ella se incluye algo que él no ha aprehendido, comparado, juzgado y querido escribir. Ya no sería autor total, conjunta e indiscriminadamente con Dios. 3) En la misma frase habría cierta duplicidad de sentido literal: uno, el comprendido y querido por el autor humano; y otro, cuantitativamente distinto del anterior por cuanto más extenso que él, el comprendido y querido por Dios, del que el hombre no sería autor instrumental, sino simplemente transmisor instrumental.

A fe que esa doble modalidad simultánea del influjo inspirativo respecto de una misma proposición, este ser propiamente autor y no serlo propiamente «quoad omnia et singula» de la misma frase, y la duplicidad de sentido literal dentro de la misma expresión escrita, son aspectos muy complicados y muy difíciles de hermanar con la célebre definición descriptiva de la inspiración que nos legó León XIII (aplicabe principalmente a los casos en que los hagiógrafos no son transmisores, sino propiamente autores también): «... ut ea *omnia* eaque *sola*, quae ipse iuberet, et recte *mente conciperent*, et fideliter conscribere *vellent*...» (ENCHIR. BIBL., ed. 2.ª, núm. 125).

En conclusión: aunque consideramos, desde luego, que el influjo inspirativo es entitativamente único, de la misma naturaleza siempre, distinguimos en él dos modalidades o aspectos, según la finalidad que lleva: la primera, cuando la inspiración se da para consignar por escrito lo que Dios dicta al hagiógrafo (el caso de los oráculos divinos), y entonces el hombre, bajo la moción divina, juzga y quiere consignar aquello, aunque en todo o en parte desconozca su contenido; la segunda, cuando la inspiración se da para escribir, de forma que el hombre también formule juicios, bajo la inspiración divina, y, aunque convertido en instrumento de Dios, también él sea propiamente autor humano.

En el caso de la inspiración para consignar fielmente por escrito frases o pasajes que Dios dicta al hagiógrafo, la instrumentalidad consciente del hombre no necesita llegar a la inteligencia plena ni aun parcial de lo que escribe, de su contenido; y lo escrito podrá tener, en su sentido explícito o implícito, y aun, si queremos, en su «sentido pleno», profundidades desconocidas para el hagiógrafo. Pero en el caso de la inspiración para escribir, de forma que el hagiógrafo, aunque subordinado a la acción divina, sea también propiamente autor, la instrumentalidad del hombre necesita realizar *conscientemente* (si no hay conciencia, no hay operación intelectual y volitiva *humanas*), siempre bajo el influjo divino, aquellas operaciones humanas que tan magistralmente señaló León XIII: «... et recte *mente conciperent*, et fideliter conscribere *vellent...*» (cf. *supra*).

Todo cuanto hemos dicho del hagiógrafo como transmisor o consignatario de los oráculos divinos, puede tener también su aplicación a los escritos proféticos, donde el hagiógrafo del A. T. redacta la revelación recibida, pero sólo vagamente ve el alcance de sus frases y no distingue bien los perfiles de su contenido. Tampoco aquí encontramos dificultad alguna para admitir que Dios puede incluir en las palabras del profeta un contenido más amplio, más profundo, de lo que el profeta comprende. Al fin y al cabo, se trata de transmitir una revelación, de la que el profeta no es autor propiamente, sino fiel transmisor. Por consiguiente, tampoco aquí hallamos especial dificultad para admitir un «sensus plenior», si bien esta denominación nos parece innecesaria y aun quizá equívoca. Porque, en tales casos, el sentido pretendido por Dios, incluso en toda su profundidad, ése es su verdadero sentido literal —explícito o implícito—, aunque el profeta no alcance plenamente su significado.

Pero no estamos tratando de los casos en que el hagiógrafo es asumido como instrumento para consignar una frase dictada por Dios o para expresar, como profeta, un oráculo divino. Nosotros restringimos la cuestión del «sensus plenior» a los casos en que el hagiógrafo es asumido como instrumento para escribir, siendo también él verdadero y propio autor de lo escrito. Y es aquí, concretamente sobre este aspecto, donde formulamos nuestras reservas en torno a la posibilidad intrínseca del «sensus plenior».

Planteada la cuestión así, en estos límites restringidos, vamos a examinar la obra de E. Brown sobre el «sensus plenior», que nos ha dado ocasión para esta nota o breve artículo.

El autor se propone ofrecernos un estudio objetivo del problema en su totalidad. Para ello nos da previamente en resumen de toda la Noemática bíblica, que ocupa más de la mitad del libro, donde reúne todas las nociones más o menos comunes, pero bien sistematizadas, y las opiniones de muchos autores, dispersas en revistas, sobre el sentido literal, el típico, el consecuente y el acomodado.

En la refutación que hace del doctor Muñoz Iglesias respecto de que el sentido típico no puede llamarse estrictamente bíblico (2), Brown parece no haber captado fielmente la esencia de esta opinión. Porque en ella no se defiende que, al ser bíblica la consignación del antitipo en el N. T., desde ésta recaiga la «biblicidad» sobre la narración del tipo contenido en el Antiguo, por una especie de inspiración retroactiva o postpositiva, como parece haber entendido el autor (p. 18). Lo que esta opinión sostiene es otra cosa: el sentido típico de un hecho descrito en el A. T. consiste en que una cosa, un personaje, un hecho, sean figura de otro hecho futuro. La relación con el futuro va vinculada al hecho mismo, a la cosa, al personaje, y no a su consignación por escrito, el cual tampoco expresa esa relación. Por consiguiente, si nos limitamos a la narración anticotestamentaria, la relación de ese hecho, cosa o personaje con el hecho futuro (que es la esencia del sentido típico) no está «dicha» en el A. T., no está consignada en la Biblia, aunque en ella esté narrado el hecho-tipo. Si después, en el N. T., se dice que tal hecho del A. guardaba relación con tal hecho del N., esta afirmación sí será bíblica. Y lo es en sentido literal. Pero esta afirmación del N. no introduce en el relato del A. cambio alguno. La relación del tipo al antitipo, vinculada a la cosa y no a la palabra escrita, sigue ausente del relato escrito en el A. Por eso decimos, con Muñoz Iglesias, que el sentido o la significación futura de un hecho típico no está consignada en el A. T. y por lo mismo, en este aspecto, el sentido típico no debiera llamarse bíblico.

Curiosa es también la argumentación de Brown para demostrar que el sentido típico es bíblico en realidad de verdad. «El hecho de la ordenación extrabíblica de los tipos —dice él— no cambia el hecho de que no hay sentido típico hasta que esos tipos hayan sido

---

(2) S. MUÑOZ IGLESIAS: *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario*, en ESTUDIOS BÍBLICOS, 12 (1953), 159-183; y el mismo trabajo en el volumen de la XIII Semana Bíblica Española (Madrid, 1953), páginas 301-324.

consignados por escrito; y por consiguiente, el sentido típico es sentido de la Escritura» (p. 18). Luego, entonces, el tipo no sería Adán, Melquisedec, David, etc., ni sus hechos respectivos, sino la mera consignación por escrito de la historia de esas personas, o sea: el relato de esos hechos en el A. T. Por consiguiente, no fué el maná, pongamos por ejemplo, el verdadero tipo de la Eucaristía, sino el relato bíblico de aquel hecho; ni la serpiente de bronce levantada por Moisés fué figura de la Cruz, sino la narración escrita. O de otra forma: el tipo, la figura, no estaría constituído por el hecho histórico (maná, serpiente de bronce), sino por la narración escrita, por las palabras bíblicas; y el antitipo, lo figurado (Eucaristía, Cruz) respondería al relato escrito, que sería su tipo, su figura, y no al hecho histórico en sí... Confesamos que tal noción de tipo se nos hace bastante incomprensible. Creemos que Brown no ha distinguido entre dos cosas muy distintas: una cosa es que solamente por la Biblia conozcamos la existencia de tipos o figuras en el A. T., y otra muy distinta, que tales tipos estén constituídos por su narración escrita y no por el hecho histórico en sí mismo.

En conclusión: al ver la forma en que el autor refuta la opinión de Muñoz Iglesias, cuya esencia parece no haber captado en su verdadero sentido, casi estábamos por preguntarnos si Brown conoce directamente esta teoría o la conoce solamente a través de los artículos del P. Tuya (3). De todas maneras, la argumentación de Muñoz Iglesias no ha sido recogida, ni por consiguiente refutada, por el autor en este lugar.

Después de una breve historia de la exégesis cristiana y rabínica, Brown examina los problemas actuales de la Hermenéutica y sus soluciones. Todo ello va dirigido a demostrar que en la clasificación de los sentidos bíblicos se nota una laguna, la cual quedaría perfectamente colmada con la introducción de un nuevo miembro de la clasificación: el «sensus plenior».

Varias reservas tendríamos que anotar respecto de esta clasificación (en la que se rechaza el sentido «consecuente», que, sin embargo, tanto en la teoría como en la práctica es más antiguo que el «plenior»), y particularmente respecto del sentido espiritual. Pero

(3) Cf. principalmente M. DE TUYA, O. P.: *El sentido típico del Antiguo Testamento es verdadera y estrictamente sentido de la Biblia*, en «La Ciencia Tomista», 79 (1953), 625-661.

vengamos ya a la parte más esencial del libro: la destinada a demostrar la existencia del «sensus plenior».

La definición que nos da (p. 92) no se aparta de la definición más al uso en los estudios de última hora. En ella se destaca, como elemento muy importante, que el autor humano es inconsciente del plus que en la frase introduce el autor divino. Pero tampoco Brown centra clara y concretamente la cuestión, como sucede, en general, a todos los defensores del «sensus plenior». A nuestro entender, en la cuestión no deben entrar las frases *dictadas* por Dios al hagiógrafo, los oráculos divinos, porque el influjo inspirativo divino y la actividad del hombre en tales frases se limitan, de por sí, a consignar lo que Dios, único y exclusivo autor de tales frases, dicta. Aquí el hagiógrafo no es propiamente *autor*, sino amanuense. Y por lo mismo, puede haber en tales frases un sentido que en todo o en parte queda desconocido por el hombre que las consigna por escrito. Mas aún, en tales casos, ese sentido más profundo, más pleno, que Dios expresa por tal oráculo, es su verdadero sentido literal, aunque no logre alcanzarlo el entendimiento del hagiógrafo. La cuestión hay que centrarla así: en aquellos juicios consignados por escrito, de los cuales tanto Dios como el hombre son verdaderos autores (aunque, en virtud del carisma inspirativo, Dios sea el autor principal y el hombre el autor subordinado), ¿cabe un «sensus plenior» tal, de forma que Dios *diga, exprese* un plus sobre lo que *dice* y *expresa* el hombre?

Si el autor hubiera centrado así la cuestión, tal vez habría echado de ver que sus cuatro argumentos para demostrar la existencia del «sensus plenior» (p. 93-97) son excesivamente débiles.

Fúndase el primero en la exégesis practicada por los escritores del N. T. y por los Santos Padres. Según Brown, ni aquéllos ni éstos siguen siempre el sentido literal ni el típico, y por consiguiente, esta exégesis es la razón primordial para establecer el «sensus plenior». A ello respondemos que el método seguido por los autores del N. T. en sus citas del A. y las relaciones de ese método con los métodos rabínicos están todavía por estudiar; y tanto esta exégesis, como la de los Santos Padres en muchos casos, nos demostraría que existe en la Biblia una constante histórica, una ordenación querida por Dios de hechos y dichos, dirigidos todos hacia Cristo y hacia las enseñanzas del N. T. Este es el sentido que nuestro escriturista español, P. Colunga, llama *evangélico*, muy semejante (nos parece así) al *perijorético* de Coppens o al *sentido de la historia* de otros auto-

res (4). Pero la cuestión no está ahí. La cuestión es saber si *en* y *mediante* la letra de un texto determinado y concreto, cuyo autor sea conjuntamente Dios y el hagiógrafo por la inspiración (Dios propiamente autor divino y el hombre propiamente autor humano, aunque subordinado al primero), Dios intenta manifestar y de hecho manifiesta un algo más de lo que intenta manifestar y de hecho manifiesta el hombre. Esta es, realmente, la cuestión. Y sinceramente creemos que, ante la vaguedad de ese primer argumento, la cuestión queda intacta.

No es mayor tampoco, a nuestro entender, el valor demostrativo de los otros tres argumentos: la Liturgia, la Mariología y la armonía entre ambos Testamentos. Muchas conclusiones mariológicas pueden deducirse por el razonar teológico sobre los datos bíblicos, sin que por eso quede demostrada la existencia del «sensus plenior» en el sentido en que nosotros centramos la cuestión. Y en cuanto a la armonía de ambos Testamentos, otra vez iríamos a parar al sentido *evangélico* del P. Colunga (que admitimos sin titubeo alguno en cuanto se refiere a que Dios va escalonando y ordenando la revelación del A. T. con miras y en función al N.), pero no al «sensus plenior» en la forma en que la cuestión quedó centrada más arriba.

A continuación el autor establece una división del «sensus plenior» en general, típico y profético. Luego relaciona el «sensus plenior» con el literal, el típico y el consecuente (que él rechaza). Y por último, responde a las principales objeciones de los adversarios del «sensus plenior», indica los principales ejemplos del mismo que traen los autores y establece los criterios para reconocerlos.

Los dos principales argumentos de los adversarios son: el de la instrumentalidad necesariamente *consciente* del hagiógrafo cuando su actividad no se limita a consignar lo que Dios le dicta, sino que él también emite juicio y es autor de la frase expresada; y el de la noción de *autor*, en cuanto que, fuera de los casos de consignación de oráculos divinos, todo procede de Dios y todo procede del hombre. Es aquí, a nuestro entender, donde radica la imposibilidad metafísica del «sensus plenior», en tales casos, por la inconsciencia que introduce o supone en el autor humano. Y estos argumentos salen

(4) J. Coppens: *Les harmonies des deux Testaments* (Tournai-París, 1949), p. 99; y G. Courtade, S. I.: *Le sens de l'Histoire dans l'Écriture et la classification usuelle des sens scripturaires*, en «Recherches de Science Religieuse», 36 (1949), 136-141.

indemnes de la refutación de Brown, como indemnes salen también de la observación del P. Tuya, recogida por él (p. 133), distinguiendo entre instrumento cognoscitivo e instrumento consciente, de manera que Dios utilice un instrumento cognoscitivo, pero no en cuanto consciente. Porque, si así lo hace —puede hacerlo, desde luego—, en tales casos el hombre, al no ser consciente de lo que dice, ya no es autor de ello; y por tanto, esa frase tendría autor divino, pero no autor humano; y volveríamos al caso en que el influjo inspirativo se limita a que el hagiógrafo consigne lo que Dios le dicta. Pero estaríamos nuevamente fuera de la cuestión, conforme la hemos centrado antes.

Es lástima que el autor no conozca directamente (conforme lo indica en la p. 148, nota 184) las ponencias de la XII Semana Bíblica Española y otros estudios de nuestros escrituristas. La transcripción de textos castellanos también es, a veces, algo deficiente.

Y aquí terminamos nuestros reparos.

Pero hemos de ser justos. Y por lo mismo, no queremos descorazonar al novel Doctor ni que el lector de esta recensión se forme una idea equivocada del mérito de esta obrita, que lo tiene, indiscutiblemente.

La obra es un verdadero tratado de Noemática bíblica, muy claro, muy ordenado, muy sistemático; y es al mismo tiempo un resumen de los principales estudios extranjeros sobre la cuestión. Lamentamos que el enfoque, la orientación, lleve, a nuestro modo de ver, un rumbo equivocado. Y a pesar de ello, este estudio rendirá servicios muy positivos a los alumnos y a los profesores, incluso a quienes, como nosotros, no vemos la posibilidad misma del «sensus plenior» en aquellos casos (frases, pasajes o libros enteros) en que el hagiógrafo es propiamente *autor* y no mero amanuense.

Si nos fuera permitido dar un consejo al autor, le diríamos que siga estudiando la cuestión, que limite bien los campos, que repase la ya bastante rica bibliografía española sobre el asunto, que someta a nuevo examen toda su argumentación y la de los adversarios del «sensus plenior», y que no se deje guiar por ideas vagas ni por lo escrito en su trabajo, sino que elabore de nuevo su tesis con todos esos elementos. De un estudio así, podría darnos, seguramente, una obra de más empuje que ésta y aun tal vez lograría resolver definitivamente la cuestión en su verdadero sentido.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

Ediciones del Targum samaritano

El Targum samaritano es la versión aramea que los samaritanos hicieron de su Pentateuco. Varias veces se ha editado su texto. La Políglota de París publicó en su sexto volumen, por obra de Morinus, un Ms. que Pietro della Valle había adquirido en Damasco en 1616. En 1657, Walton imprimía de nuevo el texto samaritano tomándolo directamente de la Políglota de París. Unos dos siglos más tarde, en 1875, A. Brüll publicaba por tercera vez el Targum, ateniéndose a Walton, aunque con caracteres hebreos (1). Petermann-Vollers se atuvieron igualmente para su edición al texto de las Políglotas, siguiéndolo en el Deuteronomio no por ellas inmediatamente, sino por Brüll (2). Ahora bien, el Ms. base de las ediciones de Morinus, Walton, Brüll y de las acotaciones de Petermann-Vollers, fechado en 1522 (3), no siempre ha sido fielmente reproducido. Yo he comparado varios lugares de Walton con el original —actualmente en la Vaticana—, y pongo algunos resultados. En el Deut. 28,1-29,2, la Políglota se aparta 17 veces del Ms. —nueve divergencias afectan a la puntuación o a otros descuidos ortográficos; las restantes son

---

(1) A. Brüll, *Das samaritanische Targum zum Pentateuch*. Frankfurt a. M., 1875.

(2) *Pentateuchus Samaritanus*. Ad fidem Librorum Manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias Lectiones adscripsit H. Petermann Berolini. *Genesis*, 1872. *Exodus*, 1882. *Leviticus* (quem ex recensione Petermanniana typis describendum curavit C. Vollers), 1883). *Numeri* (ex recensione Caroli Collers), 1885. *Deuteronomium* (ex recensione Caroli Vollers), 1891.

(3) Lea Goldberg es inexacta al asignar a este Ms. el año 1514. *Das samaritanische Pentateuchtargum*. Eine Untersuchung seiner hanschriftliche Quellen (Diss. phil., Bonn). «Bonner Orientalische Studien», Heft 11, s. 1. Stuttgart, 1935.

la omisión de alguna palabra, el equivocar una consonante por otra, el poner un artículo inexistente. Algunos ejemplos:

אדכן Ms. Ed.	ארנן W. Deut.	28,51	
לך	כל	28,31	
בכל	לכל	28,52	
רכיכתה	רכיכאתה	28,56	Sobre el 'Alef hay en el Ms. un punto que advierte de su supresión.
וגזיראתה	והגזיראתה	28,15	Sobre el Het del artículo un punto, signo de su omisión,
מו שמו יהוה	מן יהוה	28,58	שמו, está tachado en el Ms., pero por la mano posterior que numeró los versículos.
ולמסגתה	ולמסגאתה	28,63	Sobre el 'Alef un punto, signo de supresión
	ידבק	28,21	El Ms. omite esta palabra, pero hay un espacio blanco en el lugar que le correspondía, lo cual no nota Walton.

Algunos resultados más. En los cuatro primeros capítulos del Génesis existen 22 discrepancias: 17 en relación con la ortografía, cinco consistiendo en equivocación del artículo y cambio o adición de letras. Además, al final del Deut se pone la frase:

תורה תמימה ברוך נתונה

que no se lee en el original, donde en su lugar está el autógrafo

Muchas de estas incorrecciones han de encontrarse también en la Políglota de París, pues se deben a una no inteligencia del Ms. por parte del primer recensor, y no a involuntarios descuidos, como los que corrige alguna vez laudablemente Walton en Morinus.

Estas observaciones demuestran lo imperfectamente que el Ms. de que se habla (sigla Ed. y orden de catálogo, Mss. Vat. Samt., 2) es reflejado en las sucesivas recensiones de él hechas, y la insuficiencia de éstas ante una crítica exigente.

La segunda recensión de la versión samaritana cubriendo todo el Pentateuco, fué la de Petermann-Vollers, ya mencionada. El Ms. fundamental de esta recensión fué copiado por el después Sumo Sacerdote, Ha'kūb ibn Harūn, de un antiguo Ms. de Nablus. Como variantes se introducían otros Mss., de siglas A, B, C, D (de éste muy pocas lecciones) de la Políglota (Ed. = Editio), de N (sólo para Números) (4) y de P, que representaba las variantes de los fragmentos de San Petersburgo comparados con la Políglota por Harkavy (5).

Gracias a las investigaciones del profesor Kahle se llegó a la conclusión cierta de que el texto base de Petermann-Vollers, su famoso «Apographo», no constituía un único Ms., sino que era un convenio entre los Mss. A, B, C. El mismo Ha'ḳūb ibn Harūn, autor del Apógrafo, confesó a Kahle, en 1906, que para su formación se había servido alternativamente de A, B, C, según mejor le parecía. Esto se comprueba fácilmente con fijarse en que allí donde las variantes proceden de A y B, el Ap. coincide con C, o se trata de una corrección; donde el Ap. está tomado de A, se encuentran casi únicamente variantes de B y C; donde está tomado del B, las variantes son de A y C. Se comprende en seguida que una circunstancia de este género desvirtúa críticamente la edición de Petermann-Vollers Sin contar que las lecciones de Ed. no siempre representan el Ms. original, por no ser ya exactos Walton o Brüll, de donde se copian, sin contar tampoco las no infrecuentes inexactitudes en la acotación de los Mss., y la imprecisión de la sigla P para los fragmentos de San Petersburgo, que en realidad pertenecen a distintos Mss. Y todavía habría que censurar la manera de citar, en los tres primeros libros, las variantes de un versículo sin indicar la palabra a que se refieren; así como también que no se haya hecho distinción entre las variantes, suprimiendo las menos esenciales o explicándolas en intraducciones y llegando por esta vía a la simplificación del aparato crítico.

---

(4) John W. Nutt, *Fragments of a Samaritan Targum*, edited from a Bodleian Ms. with an introduction containing a sketch of Samaritan History, Dogma and Literatur, London, 1877. Los fragmentos de Harkavy, núm. 183, pertenecen al mismo Ms. que los de Nutt, según indagación de aquél (obra citada aquí mismo, pág. 535).

(5) A. Harkavy, *Catálogo y descripción de los Mss. samaritanos de la Biblioteca pública de San Petersburgo* (en ruso), 1874.

A más de estas publicaciones de todo el Targum, existen otras de diferentes fragmentos (6), pero en proporción desdeñable y del todo insuficientes, aun juntadas a las ediciones totales, para decir nada absoluto en punto a gramática y diccionario samaritanos. Hay mucho material en diversas bibliotecas de Europa, que se debe examinar y publicar antes imprescindiblemente. Y como en el Targum samaritano nunca se ha llegado a un «textus receptus», sino que casi cada Ms. presenta un texto diferente (7), lo más acertado sería elegir un buen Ms., como el de sigla C, que es el más antiguo, hacerlo texto base y acotar luego las lecciones variantes del mayor número posible de Mss., entre completos y fragmentarios. Para la descripción de este Ms. C, puede verse el estudio de Kahle «Zu den in Nablus befindlichen Mss. des Samaritanischen Pentateuchtargums», ZDMG, LXI, donde igualmente se describen otros Mss. mencionados en el presente artículo.

José Ramón Díaz, M. S. C.

---

(6) M. Heidenheim, *Die Samaritanische Pentateuch-Version. Die Genesis.* Esta es la publicación parcial de mayor extensión. Ofrece el texto de las Políglotas y algunas lecciones de la Tríglota de Barberini.

(7) Kahle, en *The Cairo Geniza.* «Schweich Lectures», 1941, pág. 37: «For nearly every MS of this Targum has its special text. We have here an excellent example of a Targum in its earlier stage, through which generally translations of the Bible pass before a definited text is created. It is as if only Itala MSS. of the Latin Bible existed and no Vulgate, or only Old Syriac texts of the Gospels and no Peshiṭta. A definitive redaction comparable with Vulgate and Peshiṭta was never made by Samaritans».

Notas bibliográficas para la XVII Semana Bíblica Española

Nuestra próxima *Semana Bíblica* incluye en su temario un punto de la máxima actualidad e interés doctrinal: *El Kerigma apostólico y los Evangelios*. En él se intenta el estudio y crítica de la llamada «Historia de las Formas»—la «Formgeschichte»—tan puesta al día por las teorías de R. Bultmann especialmente.

A fin de facilitar a nuestros lectores en general, y de modo directo a cuantos quieran colaborar en nuestra *Semana Bíblica* la preparación de este tema, damos a continuación unas referencias bibliográficas, que esperamos sean de utilidad.

Dividimos esta bibliografía en tres apartados:

I. Publicaciones de R. Bultmann.

II. Estudios sobre la Teología de R. Bultmann en general.

III. Concretamente, sobre su teoría de la «mitización del cristianismo».

I) Algunas publicaciones de Bultmann

1. *La notion de la Parole de Dieu dans le Nouveau Testament*, en: «Cohiers Bibl. de Foi et Vie» **1936**, 5-19. Reseña: Spicq: «Rev. Scienc. Philos. Théol.» **26 (1937) 120**.

2. *Das Urchristentum im Rahnem der antiken Religionem*. Zürich, **1949**. Pág. 263. Reseñas: Prümm: «Biblica» **33 (1952) 106-113**; Camelot: «Rev. Scienc. Philos. Théol.» **35 (1951) 304**; McKenzie: «Theol. Stud.» **11 (1950) 438-440**; *La versión*

francesa: Le Christianisme primitif dans le cadre des Religions antiques. Paris, 1950, pág. 192, con un prefacio de M. GOGUEL, ha sido reseñada por MEHL en: «Rev. Hist. Philos. Relig.» 31 1951) 377-378. Expone en esta obra el autor sus ideas acerca de la «mitización» del cristianismo.

3. *Das christologische Bekenntnis des Okumenische Rates*, en: «Evang. Theol.» h. 1 (1951) 1-13.

4. *Jesus, 13. 14.* Tübingen, 1951. Pág. 184. Reseña: SCHNACKENBURG, en: «Münch. Theol. Zeits.» 2 (1951) 439-41.

5. *Die Kirchliche Redaktion der ersten Johannesbriefes*, en: «In memoriam Ernest Lohmeyes». Stuttgart, 1951, 188-201.

6. *Glaube und Verstehen.* Tübingen, 1952, pág. 293. Reseña: EGENDER: «Irenikon» 27 (1954) 106-108; COSSEMENT: «Rev. Univers. d'Ott.» 24 (1954) 128-129; MARLÉ ha escrito un artículo sobre esta obra de B.: *Un récent livre de R. Bultmann*, en «Dieu Vivant» 26 (1954) 135-140.

7. *The interpretation of the Fourth Gospel*, en: «NTS» 1 (1954-55) 77-91.

8. *History and eschatology in the New Testament*, en «NTS» 1 (1954-55) 1-16.

9. *The Christian Hope and the Problem of Demythologizing*, en «Expository Times» 75 (1954) 228-230.

10. *L'interprétation du Nouveau Testament.* Paris, 1955. Reseña: MARLÉ: «Études» 286 (1955) 262.

11. *Theologie des Neuen Testament.* Tübingen, 1953, pág. XII-608. Reseñas: BRINKMANN, en «Scholastik» 29 (1954) 104-107; SPICQ: «Rev. Scienc. Philos. Théol.» 38 (1954) 162; BOTTE: «Rech. Théol. Ancien. et Médiév.» 21 (1954) 150-151; LEVIE: «Nouv. Rev. Théol.» 77 (1955) 89-90; POTTERIE: «Bijdr.» 15 (1954) 204 ss.; WALVOORD, en «BS» 112 (1955) 174 ss.; NINEHAM: «Exp. Tim.» 66 (1754) 15-19; LANGERBERCK, en «Gnom.» 23 (1951) 1-17; 26 (1954) 497-504; BARRET: «JTS» 5 (1954) 260 ss.; KUSS: «TGL» 44 (1954) 290 ss.; SANDERS: «TLond» 56 (1953) 230; CONZELMANN: «ZKiG» 66 (1954) 151-157.

12. *Weissagung und Erfüllung* en: «ST» 2 (1949) 21-44.

13. *Die Frage der Entmythologisierung.* Müchen, 1954. Reseña: «Rev. Théol. et Philos.» 5 (1955) 305.

II) Estudios acerca de la Teología de Bultmann

Las doctrinas teológicas de Bultmann han motivado una no corta serie de polémicas, tanto entre los protestantes como en el campo católico.

Dada la importancia de esas discusiones, damos a continuación algunos títulos que pueden servir a nuestros lectores para centrar el pensamiento del autor.

1. *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954.* Berlin, 1954. Página 304. Reseñas: Kuss: «Theol. und Glaube» 45 (1955) 137-138; «Deust. Bibliog. das Deust. Buch» 6 (1954) 340; Viard: «Rev. Scienc. Philos. Theol.» 39 (1955) 266.

2. *Für und wider die Theologie Bultmanns...* Tübingen, 1952. Página 45. Reseñas: Schelkle: «Theol. Quartal.» 132 (1952) 351-52; Lævie: «Nouv. Rev. Théol.» 74 (1952) 542-43; Egender: «Irenikon» 27 (1954) 106-108.

3. *A. Protestant View of Bultmann,* en: «Theol. Digest» 3 (1955) 71-72.

4. *Festschrift Rudolf Bultmann.* Stuttgart, 1949. Pág. 252. Reseña: D. N. E.: «Irénikon» 26 (1953) 316. Son quince estudios ofrecidos a R. B. por sus discípulos con motivo de su sexagésimoquinto aniversario, comentando algunas de las doctrinas del profesor.

III) Concretamente las teorías bultmanianas sobre la «mitización» del cristianismo

Han atraído el interés de los teólogos y exégetas, de los que ofrecemos algunas referencias a continuación:

1. Aldwinckle, R. F.: *Myth and Symbol in Contemporary Philosophy and Theology: The Limits of Demythologizing,* en: «The Journ. of Relig.» 34 (1954) 267-79. (Expone la teoría de W. M. Urban frente a las exageraciones de R. Bultmann...)

2. Barth, K.: *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen* Zurich, 1953. Pág. 56. Reseña: Egender: «Irénikon» 27

(1954) 106-108; BONNARD: «Rev. de Théol. et Philos.» 4 (1954) 151-52. Cfr.: «Théol. Rundschau» h. 34 (1952).

3. BARTSCH, H. W.: *Die Anrede Gottes*. Das biblische Wort dem Modernen Menschen dargeboten. Hambour, 1953. Pág. 90. Reseña: MALEVEZ: «Nouv. Rev. Théol.» 76 (1954) 874-875; D. N. E.: «Irénikon» 28 (1955) 231. (Una serie de sermones que pretenden sobre la teoría de la «Formgeschichte» y de la escuela de Bultmann hacer asequible la fe al hombre moderno.)

4. — — *Christus ohne Mythos*. Die Botschaft der Evangelien für Jedermann. Stuttgart, 1953. Pág. 84. Reseña: MALEVEZ, en: «Nouv. Rev. Théol.» 76 (1954) 874. (Trata, en un plan de práctica pastoral, llevar el mensaje kerigmático del Evangelio al hombre moderno, siguiendo las teorías bultmanianas.)

5. — — *Kerigma und Mythos*. I. Ein theologisches Gespräch. II. Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung. Hambourg, 1951-52. Págs. 220 y 212. Reseña: MALEVEZ: «Nouv. Rev. Théol.» 75 (1953) 662. MUSSNER: «Trier. Theol. Zeits» 62 (1952) 375; FRANZEN: «Bijdragen» 16 (1955) 448-49.

6. — — *Kerigma und Mythos*. III. Das Gespräch mit der Philosophie. Hambourg, 1954. Pág. 102. Reseña: FRANNSEN: «Bijdragen» 16 (1955) 447-49; OGIERMANN: «Scholastik» 30 (1955) 450-51; «Irénikon» 28 (1955) 233. (BARTSCH tiene una gran importancia para valorar el pensamiento de Bultmann, de cuyas teorías es considerado como un animador entusiasta.) La versión inglesa de la obra de B.: *Kerigma and Myth*, Londres, 1953, págs. XII-228, ha sido reseñada por MALEVEZ, en: «Nouv. Rev. Théol.» 76 (1954) 875. La versión inglesa, hecha por R. H. FULLER, recoge estudios importantes en torno a la teoría de B., en pro y en contra, aunque ha omitido los de BARTH, BURI, PRENTER, etc.

6a. *Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte*. Reseña: «Nouv. Rev. Théol.» 77 (1955) 995.

7. BENOIT, P.: *Réflexions sur la «Formgeschichliche Methode»*, en: «Rev. Bibl.» oct. (1946) 481-512. (Estudia los antecedentes de la teoría, aspecto literario del método, presupuestos filosóficos, etc.)

8. BONNARD, P.: *Deux ouvrages récents sur la pensée du Nouveau Testament*, en «Rev. de Théol. et Philos.» 4 (1954) 289-295 (Estudia las obras de BULTMANN, etc.)

9. — — *Les mythes du Nouveau Testament*, en: «Rev. Théol. et Philosoph.» 5 (1955) 32-40. (Trata de la teoría de BULTMANN.)

10. BORNKAMM-BULTMANN-SCHUMANN: *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*. Stuttgart, 1954. Página 62. Reseña: FRANSEN: «Bijdragen» 16 (1953) 447-49.

11. BRANDON, S. G. F.: *Myth and the Gospel*, en: «The Hibb. Journ» 51 (1953) 121-128.

12. BUESS, E.: *Geschichte des mytischen Erkennens, wider sein Missverständnis in der «Entmythologisierung»*. München, 1953. Reseña: «Rev. Bibliq.» 62 (1955) 157.

13. CASALIS, G.: *Le Problème du Mythe*, en «Rev. Hist. et de Philos. Relig.» 31 (1951) 330-42. (Trata de la obra de BULTMANN.)

14. CERFAUX, L.: «*L'histoire de la tradition synoptique*» *d'après R. Bultmann*, en «Rev. Hist. Eccles.» (1932) 582-94. (Presenta y refuta la obra indicada de la escuela de la «Formgeschichte».)

15. CURTIS, A.-H.: *The Vision and Mission of Jesús*. Edinbourg, 1954. Pág. LII-388. Reseña: GANDER: «Rev. Théol. Philos.» (1955) 142-43. (Pretende el autor solucionar la oposición entre BARTH y BULTMANN.)

16. DIEM, H.: *Dogmatik zwischen Personalismus und Ontologie*, en: «Evang. Théol.» 15 (1955) 408-15. (Expone la influencia de las varias filosofías en la «Entmythologisierung».)

17. DUJARDIN, E.: *L'évolution des théories mythiques sur l'origine du christianisme*, en: «Rev. Hist. des Relig.» sept.-déc. (1937) 90-104. (A propósito de la obra de COUCHOUD: *Jésus, le dieu fait homme*.)

18. GASTER, T. H.: *Myth and Story*, en: «Numen» 1 (1954) 184-212.

19. GOGARTEN, F.: *Entmythologisierung und Kirche*. Stuttgart, 1953. Pág. 103. Reseña: MALEVEZ, en: «Nouv. Rev. Théol.» 76 (1954) 875. (Importante estudio, según M., para entender la Teología de R. BULTMANN...)

20. HAMER, J., O. P.: *Die Auferstehung Christi. Zu einer bedeutsamen Auseinandersetzung zwischen Rudolf Bultmann*, en: «Freib. Zeits. für Philos. und Théol.» 2 (1955) 423-453.

21. HEUNEMANN, G.: *Die Theologie R. Bultmanns im Urteil Karl Barths*, en: «Zeits. für Schw. Kirchengesch. Zürich» 5 (1953) 163-169.

22. HOFMANN, F.: *Théologie der Entmythologisierung-Ausweg oder Irrweg*, en: «Théol. und Glaub.» 43 (1953) 321-347.

23. JOHNSON, S.: *Bultmann and the Mythology of the New Testament*, en: «Anglican Théol. Rev.» 36 (1954) 29-47.

24. KOLPING, A.: *Sola fides. Aus der Diskussionem um Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung des Evangeliums. Berichte und Kritik*, en: «Theologische Rev.» 49 (1953) 121-134

25. KÖRNER, TH.: *Endgeschichtliche Parousieerwartung und Heilsgegenwart im Neuen Testament*, en «Evang. Théol.» 14 (1954) 177-192.

26. LACHAT, W.: *La notion de la parole de Dieu dans le N. T. d'après R. Bultmann*, en: «Rev. Théol. et Philos.» abr. (1935) 148-158.

27. LIEB, F.: *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, en: «Evang. Théol.» 15 (1955) 507-522.

28. MALEVEZ, L.: *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*. Bruxelles, 1954. Pág. 170. Reseñas: DUFOUR: «Etudes» 286 (1955) 261-62; FRANSEN: «Bijdragen» 16 (1955) 448 49; BONNARD: «Rev. Théol. Philos.» 5 (1955) 222. (Según B., este estudio de M. es la mejor presentación del pensamiento de BULTMANN si no es también la mejor refutación del mismo...); FRIES: «Théol. Quartals» 135 (1955) 235.

29. MARLÉ, R.: *Théologie protestant. La théologie du Nouveau Testament de Rudolf Bultmann*, en: «Rech. Scienc. Relig.» 42 (1954) 434-468.

30. — — *Un récent livre de R. Bultmann*, en «Dieu Vivant» 26 (1954) 135-140. (Trata de la obra: *Glauben und Verstehen*, II).

31. — — *La Théologie du Nouveau Testament de Rudolf Bultmann*, en: «Recherch. Scienc. Relig.» 42 (1950) 434-468.

32. — — *R. Bultmann et la «démythologisation» du Nouveau Testament*, en: «Recherch. Scienc. Relig.», oct. (1953) 612-632.

33. MICHEL, OTTO: *Der «historische Jesus» und das theologische Gewissensproblem*, en: «Evang. Théol.» 15 (1955) 349-363.

34. O'KEEFE, V., S. J.: *A recent Interpretation of Bultmann*, en: «Théol. Stud.» 16 (1955) 77-85.

35. OTT, H.: *Geschichte und Heilsgeschichte in der Théologie Rudolf Bultmann.* Tübingen, 1955. Reseña: FRIES: «Théol. Quartals.» 135 (1955) 361-64.

36. — — *Objektivierendes und existentielles Denken. Zur Diskussion um die Théologie Rudolf Bultmanns,* en: «Théol. Zeits.» 10 (1954) 257-289.

37. PRENTER, R.: *Mythe et Evangile,* en: «Rev. de Théol. et Philos.» abr. (1947) 49-67. (Crítica del método de BULTMANN.)

38. RASCHKE, H.: *Metaphysizierung ein Wort zur These R. Bultmanns,* en: «Zeits. für Schw. Kirchenges. Zürich» 5 (1953) 159-163.

39. ROSENQUIST, G.: *Det nytestamentliga bridskapets avmytologisering och förkunnelsen,* en: «Svensk Teol. Kvart.» (1952) 16-25.

40. SIMMEL, O., S. J.: *Mythos und Neues Testament,* en: «Stim. der Zeit» 150 (1951-52) 33-46.

41. SCHIFFER, W.: *Zur Mythen-und Symbolgeschichte des Einhorns,* en: «Théol. und Glaub.» 43 (1953) 266-277.

42. SCHULTE, H.: *Rettet den Mythos,* en: «Evang. Théol.» 15 (1955) 523-530. (Trata de la teoría de BULTMANN, recogiendo opiniones en pro y en contra.)

43. SMIT, R.-G.: *What is Demythologizing?,* en «Théol. Today» 10 (1953) 34-44.

44. SOREN, H.: *Zum Problem der Entmythologisierung,* en «Norsk Teol. Tids.» 53 (1952) 85-98.

45. STAERK, W.: *Der eschatologische Mythos in der Altchristlichen Théologie,* en: «Zeits. für Neut. Wiss.» (1936) 83-95.

46. STEEGE, G.: *Mythos-Differenzierung und Selbstinterpretation.* Hamburg, 1953. Pág. 76. Reseña: DE FRAINE: «Bijdragen» 15 (1934) 324.

47. STEINBECK, JH.: *Mythus und Wahrheit im Neuen Testament. Zur Frage der Entmythologisierung des Christentums.* München, 1954. Pág. 77. Reseña: BONNARD: «Rev. Théol. et Philos» 5 (1955) 221.

48. WEHRUNG, G.: *Mythus und Dogma.* Stuttgart, 1942. Reseña: «Irénikon» 28 (1955) 233.

Estas son las publicaciones directamente relacionadas con la teoría de Bultmann, así como con la «Historia de las Formas» en general. Prescindimos de otros estudios más generales acerca del «Mito», porque su interés no está tan directa y claramente unido al tema que figura en nuestra Semana Bíblica.

Redactadas las notas precedentes, llegan estos nuevos títulos a nuestras manos:

BRINKMANN: *Für und gegen die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft*, en: «Scholastik» 30 (1955) 513-534.

DAHL, N. A.: *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, en: «Neutestam. Stud. für R. Bultmann...» 3-9.

FUCHS, E.: *Entmythologisierung und Säkularisierung*, en «TLZ» 79, 723-732.

HARTLICH-SACHS: *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*. Tübingen, 1952. Reseña: GARCÍA CORDERO: «Est. Bib.» 14 (1955) 469-470.

HOFFMANN, F.: *Theology and myth in the New Testament*, en: «TD» 3 (1955) 11-14.

JASPERS, K.-BULTMANN, R.: *Die Frage der Entmythologysierung*. München, 1954: Reseña: BONNARD: «Rev. Théol. et Philos.» 5 (1955) 305.

RIGAUX, B., O. F. M.: *La formation des évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte...*, en: «Ephem. Théol. Lov.» 31 (1955) 658-668.

MINEAR, P. S.: *Christian eschatology and historical methodology*, en: «Neutest. Stud. für R. Bultmann...» 15-23.

A. AVELINO ESTEBAN ROMERO

NOTICIARIO

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

CONVOCATORIA Y TEMARIOS

Como en años anteriores, tendrán lugar en Madrid (calle del Duque de Medinaceli, núm. 4), del 17 al 22 de septiembre, la XVI Semana Española de Teología; y del 24 al 29 del mismo mes, la XVII Semana Bíblica Española.

La ordenación de las sesiones será la acostumbrada: las públicas, de exposición, y las privadas, de discusión. A estas últimas sólo asistirán Profesores de Ciencias Sagradas. En las públicas se exponen también los llamados «temas de libre elección».

Está concedida por la Santa Sede dispensa de coro para los Sres. Capitulares y Beneficiados que asistan a las sesiones de la Semana. Así mismo esperamos obtener de la R. E. N. F. E. la bonificación de otros años para el viaje por ferrocarril.

La Dirección del Instituto se complace en invitar a todos los teólogos y escrituristas a tomar parte en estas Semanas, esperando de su colaboración que la línea ascendente seguida hasta ahora en estas reuniones de estudio continúe creciendo y consolidándose más cada año.

La Dirección.

XVI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA
(17 al 22 de septiembre de 1956)

TEMA CENTRAL: Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica.

A) *Temas señalados:*

1.º—Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles.
2.º—Estudio comparado del concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías de los protestantes.
3.º—Fundamentos teológicos de la distinción de las potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias, y de la sucesión de los obispos en aquéllas y no en éstas.
4.º—Las potestades en que por razón del orden suceden los obispos ¿son las mismas de los Apóstoles sin limitación alguna?
5.º—La doble razón del orden y la jurisdicción en la sucesión apostólica ¿autoriza para distinguir dos jerarquías?

B) *Otros temas complementarios:*

1.º—La apostolicidad como propiedad y nota de la Iglesia.
2.º—¿Es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro?
3.º—Los obispos ¿son sucesores de los Apóstoles directa e inmediatamente como miembros del Colegio o más bien en cuanto personalmente consagrados o investidos de su oficio?
4.º—Verdadera razón teológica que justifica el que por la ordenación presbiteral se confieren las potestades de orden más restringidas que las de los obispos.

XVII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA
(24 al 29 de septiembre de 1956)

TEMA CENTRAL: Géneros literarios de los Evangelios.

1.º—El Kerygma apostólico y los Evangelios.
2.º—La manera de citar el A. T. en los Evangelios y los procedimientos exegéticos rabínicos.

3.º—Género literario de los Evangelios de la infancia.
4.º—Género apocalíptico y escatológico.
5.º—Género gnómico.

MONS. AYUSO PREMIO MARCH DE CIENCIAS ECLESIASTICAS

El premio para ciencias eclesiásticas de la Fundación «Juan March», de 500.000 pesetas, ha sido asignado a nuestro colaborador Mons. Teófilo Ayuso Marazuela, Canónigo Lectoral de Zaragoza.

La Mesa del Instituto «Francisco Suárez» y la Dirección de Estudios Bíblicos se congratulan por ello. Si la intención del Patronato de la Fundación era premiar toda una vida consagrada a la investigación, Mons. Ayuso, dentro de su relativa juventud, es ciertamente acreedor al premio. Durante más de veinte años, el actual Lectoral de Zaragoza se viene dedicando con asiduidad y tesón a la crítica textual y particularmente al estudio de la *Vulgata* y *Vetus Latina* en España.

Organizador de la I Semana Bíblica Española y de la Exposición Bíblica Nacional que tuvo lugar en Zaragoza el año 1940, ha sido colaborador asiduo en todas las posteriores Semanas Bíblicas Españolas que a partir de entonces se vienen celebrando anualmente. Durante esos mismos años ha publicado más de setenta artículos de investigaciones e innumerables recensiones en las revistas *Arbor, Biblica, La Ciudad de Dios, Cultura Bíblica, Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón, Revista Española de Teología, Scriptorum, Sefarad, Universidad*, y sobre todo, en las dos series de Estudios Bíblicos. Ha descubierto y descrito numerosos códices bíblicos desconocidos y ha vindicado el origen hispánico de otros muchos.

En 1950 mereció el premio «Francisco Franco» de Letras, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, por su obra *La Vetus Latina Hispana*, cuyo primer volumen —de los ocho de que constará— apareció en 1953. Próximamente verá la luz el segundo volumen.

Colabora asimismo el Dr. Ayuso en la preparación de la magna *Biblia Políglota Matritense*, que actualmente tiene en prensa su edición crítica del Salterio Mozárabe y del Salterio ex hebraico. Es Vocal Consejero del Pleno del Consejo Superior de Investigaciones Científicas por el Patronato «Raimundo Lulio», Vocal de la Delega-

ción del Consejo de Zaragoza, Jefe de la Sección Latina del Seminario Filológico «Cardenal Cisneros», y Colaborador del Instituto «Francisco Suárez». En 1952 fué nombrado Prelado Doméstico de Su Santidad.

De su prestigio internacional hablan elocuentemente las elogiosas críticas que de sus trabajos hacen los más prestigiosos especialistas del extranjero, y su nombramiento en 1947 como miembro honorario de la *Society of Biblical Literature and Exegesis* (U. S. A.), para cuyas bodas de diamante, celebradas el pasado año de 1955, fué oficialmente invitado a leer una ponencia.

La Dirección de Estudios Bíblicos, al comunicar tan fausta nueva a sus lectores, y al felicitar cordialmente al Dr. Ayuso, aprovecha la ocasión para agradecerle públicamente su valiosa y constante colaboración en nuestra Revista.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

BRESSAN, G.: *Samuele* (La Sacra Bibblia volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate, sotto la direzione de Mons. Salv. Garofalo). Marietti. Torino-Roma, 1954. XVI-740 págs.

Los Libros llamados de Samuel son mucho más difíciles de lo que el autor común se figura al leerlos en una traducción límpida. Con esta íntima convicción, el autor aborda la tarea de un nuevo Comentario a estos dos libros del A. T., llenos de encanto y atracción. Indudablemente que el problema crítico lexicográfico de estos libros es extremadamente complejo. Por otra parte, en la narración hay indicios de duplicados, de diferencia de estilo, etc. Todo esto supone una compilación a base de diversas fuentes históricas. Como sólo se cita explícitamente una fuente, "el libro del justo" (2 Sam., 1, 18), el único método para descubrir las fuentes es el de la crítica interna, que, naturalmente, tiene siempre el peligro del subjetivismo.

Desde el punto de vista del género literario, hay diversidad de tipos: histórico, poético, oracular, proverbial, narrativo, heroico, etc., según los diversos fragmentos. Como conjunto es una historia religiosa-popular, es decir, la narración de hechos históricos en función de ideas religiosas con el fin de ilustrar, conmover, edificar, exhortar, etc. La última redacción sería del siglo IX.

El comentario es ponderado y objetivo. Las notas textuales son muy abundantes, como exige el carácter defectuoso del texto original, pero no estorba nada a la comprensión del texto, ya que el aparato crítico aparece separado del comentario histórico y doctrinal. Quienes hayan ojeado otros volúmenes de la colección dirigida por Garófalo encontrarán este comentario a los libros de Samuel digno de la serie, con sus características de claridad, selección y ponderación en el comentario.

GARCÍA CORDERO, O. P.

KETTER, PETER: *Die Königsbücher* (Die heilige Schrift für das Leben erklärt). Freiburg, Herder, 1953. 334 págs.

En su estudio sobre los libros de los Reyes, el Dr. Ketter distingue al menos tres fuentes en su composición, aparte de los relatos sobre las vías de Elías y Eliseo, que son anteriores a la destrucción del reino del norte. Supone que el compilador principal—probablemente un discípulo de Jeremías—escribió su obra poco después de la catástrofe del 587, si bien hay que reconocer adiciones circunstanciales posteriores. Pero supone que fundamentalmente hay un solo compilador.

El plan del comentario, como en los otros volúmenes, se desarrolla con una preocupación más bien pastoral—"für das Leben"—, sin perderse en disquisiciones de tipo erudito. Y en este sentido podemos decir que logra magníficamente su objetivo, ya que tiene excepcionales dotes para exponer con viveza e interés la trama histórica y su intrepretación a través de todas sus páginas. Quizá desde el punto de vista del interés práctico hubiera sido deseable una tabla sincrónica de las dos series de reyes de Israel y Judá. Somos grandes admiradores de esta colección de "Herders Bibelkommentar", pues creo que armoniza muy bien el elemento doctrinal y el histórico, y es un excelente instrumento de alta divulgación de la Biblia en el mejor sentido de la palabra.

GARCÍA CORDERO, O. P.

AUGE, DOM RAMIRO, O. S. B.: *Daniel-Lamentations-Baruch-Lletra de Jeremias* (La Biblia, versio dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat). Monestir de Montserrat, 1954.

De nuevo tenemos el gusto de poder presentar otro volumen de la excelente colección—única desde el punto de vista de la presentación—de la "Biblia de Montserrat". Esperábamos con ilusión este comentario del Libro de Daniel, y podemos decir a nuestros lectores que no hemos sido defraudados. La parte introductoria, quizá demasiado concisa en comparación al resto del comentario, muestra suma reserva por parte del autor respecto a decidirse en el problema de la autenticidad literaria. Se limita a exponer los argumentos de las dos conocidas opiniones. Pero en el curso del comentario se transparenta claramente la opinión del autor. Para él la parte histórica es anterior a la época macabea, pero la visionaria es del siglo II a. C., y, en definitiva, la última redacción de todo el libro es de esta época. La famosa profecía de las setenta semanas es interpretada dentro de la línea de pensamiento de la escuela bíblica de Jerusalén, es decir, suponiendo que el término "ad quem"—al menos literalmente—es la profanación del templo por Antíoco IV, Epifanes, sin que esto suponga que no haya aquí base para un sentido típico referible a la destrucción por Tito.

Con pleno sentido exegético afirma que el número 70 no debe tomarse aritméticamente sino como número redondo de un gran lapso de tiempo, y por otra parte, no debe perderse de vista que el Libro de Daniel es, ante todo, apocalíptico en el mejor sentido de la palabra.

Respecto de las Lamentaciones, hace resaltar la dificultad de atribuirlas todas a Jeremías, y lo mismo respecto del libro de Baruc.

Felicitamos cordialmente al autor por este excelente volumen, y hacemos votos por que se aceleren los siguientes volúmenes de la colección, que honra la laboriosidad de los monjes de Montserrat.

García Cordero, O. P.

Schneider, Heinrich: *Daniel. Klagelieder. Baruch* (Die heilige Schriff für das Leben erklärt). Freiburg, Herder, 1954. 164 págs.

En este volumen se insertan los comentarios a libros tan dispares como Daniel y Lamentaciones, sin duda por necesidades prácticas de acoplamiento editorial. El autor, en el Libro de Daniel, por el carácter de alta divulgación de este comentario, se muestra quizá demasiado conservador al tratar de la composición del libro. Supone que las partes históricas son del siglo VI, que recibieron una última redacción en el siglo II, ya que se refleja el ambiente de la época macabea. Respecto del comentario, el autor se extiende sobre todo en la parte "visionaria", y, en concreto, en la famosa profecía de las setenta semanas, extiende su perspectiva hasta la destrucción de Jerusalén por Tito. Es decir, ve un primer cumplimiento de ellas en tiempos de los Macabeos, un segundo en la época de Cristo y, por fin, una última perspectiva en el triunfo final sobre el anti-Cristo.

El comentario a las Lamentaciones fué realizado en medio de las ruinas de Maguncia, en la última guerra, y llevan el sello personal en una semejanza de situación con la de la destrucción de la ciudad santa. El autor hace resaltar insistentemente este hecho, y quiere que las páginas bíblicas sean un sedante y una lección para los lectores del siglo XX. Supone que el autor de las Lamentaciones sea Jeremías, y el Libro de Baruc es considerado también en su mayor parte como obra del secretario de Jeremías.

El estilo es insinuante, pastoral, e introduce fácilmente en el alma del lector los sentimientos religiosos del libro, lo que está en plena armonía con la finalidad de esta colección de tipo práctico, lo que la hace sumamente útil para el clero y personas cultas seglares que ansíen conocer los secretos de la Sagrada Escritura.

García Cordero, O. P.

STEINMANN, JÉAN: *Ainsi parlait Qohèlèt* (Témoins de Dieu, 15). París. Les éditions du cerf, 1955. 120 × 185 mm., 136 págs.

El libro de Qohelet es, sin duda, el más desconcertante de la Biblia. Su visible repudio de muchas cosas tradicionales, su aparente hedonismo y su visión del mundo y del hombre sin horizonte ultratemporal plantean un serio problema sobre la ortodoxia filosófica y moral del instrumento humano que el Espíritu Santo empleó para su composición. Aun sin eso, las mismas contradicciones internas del autor desorientan al lector y al exegeta.

Steinmann nos da en este pequeño libro su interpretación personal de Qohelet, que coincide en muchos puntos con la de Gordis. Qohelèt, según Steinmann, estaría en la línea de Montaigne, Rochefoucauld, La Fontaine, La Bruyère, Vauvenarges y Joubet, moralistas deliciosos y desconcertantes, muy dados a las paradojas y en los que resulta difícilmente asequible la intención de sus bromas. Tal vez Steinmann, llevado de su gran simpatía con el protagonista, exagera a veces las contradicciones de Qohelet, sin aludir apenas a lo largo de su exposición a la clásica teoría de las dos voces o a la moderna clasificación del Ecclesiastés en el género de la diatriba, que de modo general parece admitir en estas palabras: "Los aparentes ilogismos de su obra, tanto como de su humor, provienen de la dialéctica de sus contrarios que ha llevado hasta el fin con una osadía sin precedentes" (pág. 134). Con ello, Steinmann nos resulta casi tan desconcertante como su héroe. A veces presenta a Qohelet en abierta oposición con el Deuteronomio (página 87), con los elogios a la sabiduría (pág. 56) o con los profetas (páginas 48, 65,66); cree que niega abiertamente la resurrección de la carne (pág. 67) y la retribución en el más allá (pág. 94); considera negación refleja de Qohelèt la famosa pregunta del capítulo 3, versículo 21: "¿Quién sabe si el hálito del hombre sube arriba y el de la bestia baja abajo a la tierra?"; si al fin del libro el mismo Qohelet afirma que "retorna a Dios el espíritu que él le dió" (12, 7), sostiene Steinmann que el autor se refiere a la pervivencia umbrátil e impersonal en el Sheol (pág. 116).

Naturalmente, esta postura compromete la inerrancia del Ecclesiastés, ya que no se trata de ignorar, sino de negar expresamente la existencia personal del hombre más allá de la muerte. Steinmann ni se plantea el problema ni intenta resolverlo. Parece pensar en una evolución tal de la revelación a través del Antiguo Testamento que admita en ella momentos de crítica negativa o incluso destructiva. Tal vez se adhiera más o menos conscientemente a la hipótesis de una inerrancia resultante del conjunto de los libros inspirados. Si Dios puede inspirar—piensan algunos—un diálogo en el que dos interlocutores discutan sobre un tema de manera que uno de ellos sostenga y haga triunfar la tesis verdadera, sin que las afirmaciones contradictorias del otro comprometan la inerrancia, ¿por qué no concebir el conjunto de los libros inspirados como una búsqueda dialéctica de la verdad, que al

fin aflore, aunque alguno de los libros intermedios represente la postura puramente negativa del interlocutor contradicente? Quizá así, y sólo así, pudiera resolverse el problema que a la inerrancia plantea la interpretación de Qohelet dada por Steinmann.

Sin embargo, no creemos que dicha interpretación sea exacta. Más que la negación del más allá nos parece que las palabras de Qohelet manifiestan descarnadamente su ignorancia sobre la naturaleza de la pervivencia en el Sheol. Preferimos—y no sólo por razones apologéticas—la interpretación de los que, como el P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. (1), catalogan el Ecclesiastés en el género literario de la diatriba. Ecclesiastés, 3, 16, presentaría la dificultad que a la justicia divina ofrece la flagrante injusticia que se observa en el mundo: "Otra cosa he visto debajo del sol: que en el puesto de la justicia está la injusticia, y en el lugar del derecho la iniquidad." La respuesta de Qohelet es una afirmación de fe en la justicia de Dios: "Por eso me dije: Dios juzgará al justo y al injusto, porque hay un tiempo destinado para todo y para toda obra" (v. 17). Contra esta fe en la retribución divina —que no se da en este suelo—surge una nueva dificultad: Todo parece indicar que no se puede esperar retribución más allá de la muerte, pues los hombres, como los animales, terminan cuando se mueren: "Dijeme también acerca del hombre: Dios quiere hacerles ver y conocer que de sí son como las bestias, porque una misma es la suerte de los hijos de los hombres y la suerte de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de las otras, y no hay más que un hálito para todos, y no tiene el hombre ventaja sobre la bestia, pues todo es vanidad. Unos y otros van al mismo lugar; todos han salido del polvo y al polvo vuelven todos" (vv. 18-20). Qohelet responde: ¿Quién sabe? Tal vez el alma del hombre sigue viviendo de manera que pueda ser el sujeto de premio o de castigo: "¿Quién sabe si el hálito del hombre sube arriba y el de la bestia baja abajo, a la tierra?" (v. 21). La pervivencia está clara en el Antiguo Testamento y la afirma el propio autor en 12, 7. Sobre el carácter personal de la misma, la revelación anterior a Qohelet no era explícita. El sigue en la misma ignorancia, pero parece pensar en ella como posible solución.

Reconocemos en Steinmann una maravillosa erudición, una extraordinaria agudeza de análisis psicológico y un estilo chispeante y sugestivo. Pero nos permitimos poner en tela de juicio la conveniencia de presentar en obras para el gran público la problemática de un libro bíblico, sin tomarse siquiera la molestia de sugerir las vías de solución posibles.

S. Muñoz Iglesias.

---

(1) *El género literario del Eclesiastés*, en «Estudios Bíblicos» 7 (1947) 369-406.

SCHMIDT, ERNST: *Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach* (Freiburger Theologische Studien). Freiburg, Herder, 1954. XVI + 207 págs.

El presente trabajo del doctor Schmidt es una tesis doctoral que tiene todas las características de un estudio de esta índole: abundancia de fuentes, obsesión por el tema restringido a lo que el título indica. Se divide el trabajo en cuatro grandes apartados: *a*) Vocabulario en el original hebreo y traducciones; *b*) Dios, fuente y Señor de la vida; *c*) Fuerzas que dan la vida: sabiduría, temor a Dios; *d*) Esencia de la vida en su dimensión natural y eterna: la vida es un don de Dios y encuentra su manifestación más plena en la unión con él.

A primera vista llama la atención la amplia erudición del autor que va documentando las afirmaciones con amplias referencias bibliográficas. En este sentido, es una buena aportación positiva para esclarecer la noción de vida en la literatura sapiencial. A nuestro modo de entender, la parte más débil está en la cuarta parte del trabajo, cuando el autor quiere puntualizar el sentido de "vida" en su dimensión eterna, porque da la impresión de estar obsesionado por el interés de encontrar ideas netamente neotestamentarias en los libros que estudia. Nosotros no creemos que del contexto general de los libros de Job, Prov. y Ecli. pueda deducirse la noción del más allá como vida de felicidad eterna, pues las afirmaciones de estos libros no parecen trascender la noción común del Sheol, región de oscuridad y de pesadumbre, morada de las sombras. Si como afirma el autor Job "weiss, dass sein Leben jetzt und nach dem Tode im Leben Gottes seinen Anfang, Grund und Bestand hat" no se comprende cómo la discusión de los amigos del varón de Hus, después de la afirmación de 19.25 ss., siga en un punto muerto, sin ningún horizonte nuevo luminoso de vida con Dios. En la misma teofanía final Dios no da la solución al problema del justo doliente, sino que invita a encomendarse ciegamente a los secretos de la Providencia.

A pesar de nuestras salvedades respecto del enfoque del problema por el autor en sus últimas consecuencias, creemos que este libro ayudará, en la parte positiva, a esclarecer el concepto de "vida" en muchos pasajes sapienciales.

FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.

PETERSON, ERIK: *Apostel und Zeuge Christi.* Auslegung des Philipperbriefes. Freiburg i. Br., 1952, Tercera ed., 45 págs.

Erik Peterson, conocido por sus ensayos bíblicos y sus estudios sobre la primitiva Iglesia y el medio ambiente judaico del N. T., nos regala en este librito, de marcado carácter "kerygmático" u homilético, el fruto sabroso de sus profundos conocimientos bíblicos.

En el prólogo afirma que su finalidad es temática: subrayar la doctrina de Pablo sobre el sufrir y el morir cristiano, y con ello demostrar que el culto a los mártires, lejos de ser una intrusión tardía en la Iglesia, se deriva directamente del primer mensaje de Cristo. Predicar a Cristo y testimoniar a Cristo hasta dar la vida en holocausto martirial son cosas sinónimas para Pablo, e igualmente fecundas en la instalación del Reino de Dios en el mundo.

Para ello, Peterson hace un sabroso comentario de la Epístola a los Filipenses, dejando a un lado el aparato científico, aunque se ve a las claras la sólida formación del estudioso bíblico.

Quizás hubiera sido de desear una breve introducción histórica y literaria, que ayudara a los lectores a captar el "Sitz im Leben" de la bellísima carta paulina.

La literatura "kerygmática" está de enhorabuena con la aparición —ya por tercera vez— de este hermoso comentario a la Epístola a los Filipenses.

José María González Ruiz

Brunot, Amédée: *Le génie littéraire de Saint Paul* (Collection "Lectio Divina", núm. 15). París, Editions du Cerf, 1955. 256 págs.

Así como en otros sectores del ámbito paulino los estudios se multiplican desmesuradamente, el aspecto literario de S. Pablo no había sido tratado apenas; el autor, por lo tanto, pisa un tema relativamente nuevo. La orientación del trabajo no es, sin embargo, la que tal vez pudiera esperarse del adjetivo "literario" que ostenta el título, como si se tratase de estudiar los escritos de S. Pablo bajo el aspecto literario. El trabajo se orienta a estudiar las *facultades literarias* del Apóstol, con lo que prácticamente es una semblanza de la gran personalidad de Pablo. Esta personalidad ha quedado fijada, como en "instantáneas", en cada una de sus cartas. Nunca más verdadero que en el caso de San Pablo que "el estilo es el hombre". El autor ha mirado esa gran figura a través de las cartas sin desperdiciar detalle, y en una fuerte síntesis nos la ha delineado en estas páginas. Sigue el esquema clásico de las facultades literarias: inteligencia, voluntad, sensibilidad, imaginación, a los que somete a un penetrante análisis considerándolas en su complejidad de aspectos. El retrato resultante es colosal, a tono con el modelo. Por lo que toca a la forma de exposición, las páginas brillantes y las expresiones felices se tropiezan frecuentemente en la lectura de este libro. El *genio literario* de S. Pablo no solamente está tratado con conocimiento de causa, sino también literariamente.

J. Alonso

SEIDENHTICKER, PHILIP: *Lebendiges Opfer* (Röm. 12, 1). Ein Beitrag zur Thelogie des Apostels Paulus. Münster Westf, 1954, págs. XIV-348.

Estamos ante una obra recia y profunda, que, aunque como su título indica, se presenta como una monografía sobre el concepto de "sacrificio vivo" en Rom, 12, 1; abarca una vasta panorámica sobre el carácter cultual de la Iglesia.

Empieza por analizar las nociones cultuales del medio ambiente, griego o judío, para estudiar sus posibles interferencias con el dato cristiano.

Los griegos "espiritualizaron" la antigua noción de "culto", fundado sobre ritos materiales comunitarios. Pero esto suponía una verdadera supresión del culto. La λογικὴ θυσία del Hermetismo se reduce a una postura de silencio ante la Divinidad impersonal e inefable, en cuya intimidad pretende penetrar el creyente hasta identificarse con ella. Le falta, para ser verdadero culto, la dimensión comunitaria: la respuesta colectiva y social a una voluntad expresada por un Dios personal, que revela la manera como quiere ser servido.

No así en el judaísmo. Aquí siempre fué esencial el concepto verdadero de culto: Dios se revela a su pueblo, con el que establece una Alianza, que ha de plasmarse en la vida litúrgica colectiva, detallada minuciosamente en innumerables ritos y prescripciones. Si alguna vez los Profetas han protestado contra el culto del Templo, se trata de los abusos, jamás de la exigencia, expresada por Dios, de un ritual de valor auténtico; aún más, ellos mismos anunciaron su pleno cumplimiento en la era mesiánica.

Así, pues, cuando los escritores del N. T. hablan de la dimensión cultual de la Iglesia, lo hacen siguiendo la línea del A. T., aun cuando la superan y trascienden, dada la profunda novedad y originalidad de la realización mesiánica en Cristo.

Por consiguiente, cuando Pablo, en Rom. 12, 1, aplica a la Iglesia el apelativo hermético λογικὴ λατρεία, le da un nuevo contenido, completamente ajeno a aquel proceso de "espiritualización" o desvinculación cultual, haciéndolo, por el contrario, equivalente de θυσία ζῶσα, "sacrificio viviente".

En la Eclesiología paulina hay un punto de partida, que constituye como el núcleo metafísico y generador de la Iglesia: la muerte salvífica de Cristo.

La muerte y la resurrección forman un bloque indesmontable en la soteriología paulina: la eficacia salvífica de Cristo consiste precisamente en que el mismo crucificado es el resucitado.

La muerte de Cristo es presentada constantemente por San Pablo como un sacrificio, con toda la consiguiente adjetividad cultural, tomada principalmente del ritual antiguotestamentario, y a veces del helenismo.

Este sacrificio es único e irrepetible, pero se perpetúa mística y real-

mente en la Iglesia. Ser de la Iglesia consiste precisamente en eso: en ser insertado, por medio del bautismo, en la muerte de Cristo.

La Iglesia es un perpetuo sacrificio, una constante "Actio" ritual. El culto, representado por la vida santa del cristiano, hunde sus raíces en la ofrenda de Cristo por el realismo sacramental del Bautismo y, sobre todo, de la Eucaristía, que procura a la Iglesia la presencia directa y permanente del sacrificio del Calvario.

Como vemos, se trata de una notable contribución a la eclesiología paulina, esencialmente vinculada a la soteriología. Se manejan textos fundamentales de las Epístolas paulinas, aportando soluciones originales, aunque no es de extrañar que, dada la vastedad del tema, se resientan algunos puntos de falta de profundidad y precisión, como, por ejemplo, la exposición del himno cristológico de Fil. 2, 5-11 (páginas 175 ss.).

La obra en conjunto es magnífica, y supera, con mucho, las modestas pretensiones de una simple tesis doctoral.

JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ RUIZ.

J. BONSIRVEN, S. I.: *Épîtres de Saint Jean.* "Verbum Salutis", vol. IX. Nueva edición. París (Beauchesne), 1954. 280 págs.

Conocida es de todos la colección "Verbum Salutis" y conocido es también, por sus muchas publicaciones y por las ediciones anteriores de esta obra, su autor, ilustre profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

La presente edición, "totalmente revisada", según se lee en la portada, apenas difiere de la anterior, de 1935. Por lo menos tal ha sido nuestra impresión al comparar un centenar de páginas. Tiene, pues, las mismas dotes del comentario ya conocido: exactitud doctrinal, jugosa y fiel exposición del pensamiento de San Juan, frecuentes y largas tiradas de los Santos Padres y autores místicos, entre ellos de nuestro San Juan de la Cruz, que comentaron las epístolas del Discípulo Amado en todo o en parte.

En un punto—accidental, desde luego—hubiéramos deseado un retoque más a fondo: en la historia del *Comma johanneum* (1 Jn. 5, 7-8). Aunque en la página 20, nota, 2, se añaden a la bibliografía los artículos de don Teófilo Ayuso acerca de este asunto, publicados en "Bíblica", el padre Bonsirven no se hace eco de ellos en el texto de su obra. Por eso sigue repitiendo que Prisciliano parece ser el autor del *Comma,* reproducido con insistencia, expurgándolo antes de sus errores, por los autores españoles; que éstos lograron hacerlo pasar a Francia y que allí fué, por fin, introducido en la Vulgata. Esta relación del origen del *Comma,* seguida aquí por Bonsirven, lo mismo que en la edición anterior, es la que venía repitiendo desde los estudios de Künstle sobre el asunto.

Pero la historia verdadera no es así. Quien leyere con atención los artículos del Dr. Ayuso, principalmente las páginas 59 y siguientes del último ("Biblica", 29 [1948], 52-76), se convencerá de que el origen del *Comma* es español, y católico su sentido. Fué Prisciliano quien lo tomó de nuestra *Vetus latina hispana* y lo adulteró. Y por ser de origen católico, por eso precisamente se conservó y se difundió entre los católicos, a pesar del abuso priscilianista, hasta lograr introducirse en la Vulgata.

FR. SERAFÍN DE AUSEJO, O. F. M. Cap.

ALBRIGHT, W. F.: *The Bible after twenty years of Archeology (1932-1952).* Reprinted from "Religion in Life", vol. XXI, núm. 4 (1952). Biblical Colloquium. Pittsburh, Pennsylvania, 1954.

El renombrado arqueólogo bíblico norteamericano hace un recuento en estas quince páginas correspondientes a un artículo de "Religion in Life" de los últimos veinte años en materia de investigación arqueológica bíblica. Con su maestría y seguridad acostumbrada hace una síntesis de los avances registrados durante este período, y los resume en los siguientes apartados: 1) Estabilización de la cronología; 2) Las tabletas de Mari y Ugarit; 3) Las cartas de Laquish y los nuevos papiros arameos procedentes de Egipto; 4) Los rollos del Mar Muerto; 5) Los primeros códices gnósticos y maniqueos procedentes de Egipto. El estudio del sabio profesor se limita a enumerar los distintos problemas planteados en cada epígrafe, sin detallarlos demasiado y sin hacer estudio a fondo de los mismos. Su labor es puramente informativa para el gran público.

GARCÍA CORDERO, O. P.

HERRERA ORIA, ANGEL: *Palabra de Cristo* (Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas). Tomo IV: "Resurrección-Domingo infraoctava de la Ascensión" (pág. 1.275). Tomo V: "Pentecostés hasta domin. 4 inclusive" (pág. 1.100). Madrid, B. A. C., 1954-1955.

La colección Verbum Vitae, que bajo la dirección del Excmo. Sr. Obispo de Málaga, Mons. Herrera Oria, viene publicando la B. A. C., nos ofrece dos nuevos tomos, el IV y V, con los que suman ya seis los editados, ya que anteriormente había visto la luz pública el VIII de la serie. En *RET*, 14 (1954), 469-471, 659-660; 13 (1953), 612-613; 15 (1955), 168-171, hemos presentado nosotros mismos los anteriores tomos de esta obra.

El tomo IV contiene las Homilías comprendidas entre la Pascua de Resurrección y el Domingo infraoctava de la Ascensión, ambas inclusive. En el desarrollo, los autores han seguido fielmente las Secciones y métodos de los tomos anteriores. Y como ya hemos destacado en precedentes reseñas, las Secciones de *Textos pontificios* y *Guiones* son de las más útiles y originales en obras de esta índole, ya que las restantes suelen coincidir generalmente en casi todas las publicaciones homiléticas. No debemos perder de vista, para la exacta y justa valoración de los *Textos pontificios*, desde su enfoque homilético en esta obra, la advertencia que Mons. Herrera Oria hacía al presentar la Colección; a saber: que no todos serán siempre utilizables ni aconsejables dentro de las explicaciones evangélicas litúrgicas, aunque siempre serán un rico arsenal de enseñanza para otras ocasiones. También habría que advertir que los textos concordantes que acompañan a los textos evangélicos de cada Homilía no son siempre exactamente correspondientes en su sentido literal, sino tan sólo aplicado. Esto sucede en el tomo IV con algunos temas, concretamente con la Resurrección en la Homilía pascual. Los *Guiones* de este tomo son de gran sentido práctico pastoral. Sobresalen los dedicados al Bautismo, aunque, dada su importancia histórico-litúrgica en este ciclo, si hubieran sido más abundantes, sobre todo en los textos de teólogos y autores, prestarían más abundante utilización también; muy oportunos los de Apostolado Seglar, matizando exactamente las enseñanzas sobre Congregaciones Marianas. Aunque a través de los distintos lugares en que tocan los autores este tema del Apostolado Seglar queda bien centrado el concepto del mismo—Confróntese *Guiones* del Domingo in Albis, del Buen Pastor, etc.—, hubiera sido de no poca utilidad y facilidad para los usuarios de estos temas presentar de modo concreto el concepto de Apostolado Seglar en las enseñanzas de Pío XII, al que se debe una ampliación de enfoque indiscutiblemente, comparado con Pío XI, especialmente. Dada la trascendencia práctica que esto puede reportar en la labor del clero, esta orientación pastoral la estimamos muy acertada. Lo mismo digamos de las insistentes llamadas a la colaboración entre todas las organizaciones apostólicas. Este punto es una obsesión pastoral de Pío XII. Muy útiles los *Guiones* sobre el Mundo, Oración, etc. Entre los dedicados a esta última, una visión de conjunto sobre estilos evangélicos de oración, entresacando algunas de sus fórmulas más notables, hubiera sido un complemento oportunísimo, ambientadas sobre las enseñanzas directas de Jesucristo en el Sermón del Monte acerca de cómo no debe y cómo debe ser la oración.

Completa el tomo el *Indice de Materias*, completo y bien planeado, como en los volúmenes anteriores. En la Dominica de Resurrección nos ofrece el autor una combinación propia para concordar los textos evangélicos de las apariciones. Todos sabemos lo difícil que resulta dar con la clave de esta concordancia. Pero su ordenación nos agrada.

El tomo V, correspondiente al primero de los dedicados a Pentecostés, contiene las Homilías de las cuatro primeras dominicas, además de

la misma festividad litúrgica de la venida del Espíritu Santo. Dentro del plan ya conocido, en las ocho secciones acostumbradas, nos ofrecen los autores de este volumen una rica y abundantísima documentación y doctrina, tanto sobre los evangelios como sobre las epístolas de esos domingos. El Espíritu Santo, la Santísima Trinidad, la Eucaristía, la Misericordia Divina y la Pesca milagrosa son temas doctrinales, litúrgicos y ascéticos de la máxima categoría en la vida cristiana. Y los autores se prodigan en la presentación y documentación de los mismos, tanto en el aspecto exegético-teológico como en las aplicaciones prácticas y de actualidad. Destaquemos en el domingo de Pentecostés lo referente a Dones y Frutos del Espíritu Santo, especialmente entre los Guiones homiléticos, los que se refieren a la paz, de tanta actualidad en estos momentos que vive el mundo. En el Domingo de la Trinidad, entre los dedicados al Bautismo, siempre tan necesario de recordar en la vida cristiana, sobresale por su interés y urgencia el Guión dedicado al Magisterio de la Iglesia, hoy tan mal comprendido por muchos cristianos incluso. En el domingo infraoctava del Corpus nos dan abundantísima doctrina sobre la Eucaristía, con Guiones muy prácticos sobre la Misa. También son utilísimos los dedicados, en el tercer domingo, a las aplicaciones de las enseñanzas de la oveja perdida, tanto en la parte del celo como en las enseñanzas sociales de actualidad.

Las características externas y tipográficas son en todo semejantes a las de los volúmenes anteriores, formando en su conjunto un repertorio de predicación viva, actual, densa y eficiente, como ya hemos señalado en anteriores reseñas de esta obra.

A. AVELINO ESTEBAN ROMERO.

ALBRIGHT, W. F.: *L'Archéologie de la Palestine*, traduit de l'anglais par R. A. Lapetite. París, 1955.

Hemos de felicitar al público francés, que, gracias a la iniciativa de las Éditions du Cerf, puede disponer del precioso manual sobre Arqueología palestinense del profesor Albright.

De todos es conocida la síntesis del eminente arqueólogo americano, y apreciada por su precisión, amenidad y concisión. El traductor francés ha sabido conservar la amenidad sin forzar el original, difícil cualidad.

Otra virtud de la traducción es el haber utilizado la edición inglesa de 1954, corregida y aumentada por el autor, aun con perjuicio de la rapidez de edición.

Agradezcamos, finalmente, la iniciativa de traducir al sistema métrico las medidas que son exclusivas del mundo anglosajón.

Como ESTUDIOS BÍBLICOS no ha dado cuenta de las nuevas aportaciones de la edición inglesa de 1954, creemos oportuno aprovechar la ocasión para referirnos a ellas.

Las crónicas de las revistas técnicas, e incluso la prensa diaria, nos

han hablado de los más sensacionales descubrimientos arqueólogicos de la postguerra. Los incansables arqueólogos palestinenses aprovecharon la relativa calma subsiguiente al armisticio para continuar, o comenzar de nuevo, las excavaciones, a pesar de no contar, como en el período áureo de "entre guerras", con la comprensión y fondos necesarios para tales empresas, hoy notablemente encarecidas. Sabemos de algunos que echaron mano de sus ahorros o se deshicieron de piezas arqueológicas únicas para poder sufragar los gastos de alguna campaña.

El profesor Albright no se conformó con dar, a guisa de apéndice, una sucinta información de los últimos hallazgos arqueológicos. Desglosa los aspectos de cada uno y los sitúa en el lugar oportuno según el plan de su obra.

Así nos habla de las excavaciones de miss Kathleen M. Kenyon en el tell de Jericó en el capítulo II (pág. 41 de la traducción), a propósito de la última ocupación cananea; en el capítulo III (págs. 67 y siguientes), a propósito del neolítico, aunque pueda ser discutible o al menos prematura la identificación de "lugar de culto" a los hallazgos de miss Kenyon. Encontramos en el mismo capítulo las aportaciones de Braidwood en Qal'at Jarmo, Garstang en Merin y de Stekelis (páginas 68 y 70).

En el capítulo IV ha incorporado los resultados de los estudios del P. De Vaux sobre la cultura de Edrelon en Tell el Far'ah y de Aharoni y Jean Perrot en los lugares calcolíticos de Bersabé (pág. 80).

Sorprende al lector encontrar en el capítulo V, página 112, una alusión al hallazgo de una tableta cuneiforme con parte de la leyenda de Gilgames encontrada fortuitamente por un pastor en la primavera pasada en Meggido.

Las principales aportaciones para la comprensión de la Edad de Hierro las presenta Tell Qasile excavado por Maisler-Mazar (págs. 122 y 125, a las que había aludido en la pág. 52).

También incorpora los trabajos y estudios de A. Furumark, C. F. A. Schaeffer y de Georgiev y Berard a propósito de los enigmáticos Filisteos, en la página 126. Vuelve a aludir a los mismos, como también a un estudio propio sobre la onomástica de Wen-Amon y al desciframiento y primeras lecturas de las tabletas de Cnossos y Pylos hecho por Ventris y Chadwick, en la página 199.

Los estudios de Bosch Guimpera y Cintas son citados (págs. 134 y siguientes) para corroborar opinión precedentemente expuesta por el autor sobre la cronología de la expansión fenicia en el Mediterráneo occidental.

En el capítulo VIII, y a propósito de la escritura, da cuenta del hallazgo hecho por C. F. A. Schaeffer de la tableta-alefato de Ugarit y de las flechas inscritas del período de los Jueces publicadas por J. T. Milik y F. M. Cross (pág. 205).

El capítulo VII se encuentra enriquecido con la aportación de Jericó Herodiano excavado por J. L. Kelso y J. B. Pritchard (pág. 171).

Los revolucionarios descubrimientos de Qumran son utilizados a propósito del arameo (pág. 218), aunque acaso son descartados dema-

siado tajantemente. Con mayor atención vuelve al mismo tema al tratar de la arqueología y el Antiguo Testamento (págs. 240-241) y de la arqueología y el Nuevo Testamento en la página 270. En la página 257, los himnos, 1QH, y las aportaciones del ugarítico dan pie al autor para clamar en favor de una datación muy antigua del salterio (compilación del siglo IV a. Xto.).

En el capítulo II, "Descubrimiento de Palestina antigua", resume los trabajos de todos los arqueólogos cuyos datos más importantes utiliza, e indica la organización de los Departamentos de Antigüedades de las dos naciones que se han repartido el suelo palestinense, reconociendo y alabando el trabajo de los hombres que en ellos trabajan bajo la dirección de G. Lankester Harding (Jordania) y S. Yevin (Israel).

Igualmente es de alabar la introducción de las dataciones, fruto de la aplicación del método nuclear del Carbono 14 (pág. 74), y la sucinta pero escogida bibliografía con que acaba el volumen.

Lástima que los nuevos lugares arqueológicos no figuren en el mapa (pág. 4) y que no hayan sido utilizados algunos hallazgos, como los del Dr. Free en Tell Dotan, de Bar Adon en Jirbet Kerak y de Avi-Yonah en Beth Shearim. Acaso debido a que no eran propios para una síntesis dirigida al gran público. No encontramos explicable el silencio a propósito de los descubrimientos de G. L. Harding, el eminente arqueólogo inglés, sobre la cerámica de Transjordania, que significan un progreso sobre la aportación negativa de Nelson Glueck. Acaso no pudo el autor consultar el P. E. F. Annual de 1953.

Aprovechamos la ocasión para felicitar en su lengua "quasi materna" al profesor Albright, de quien esperamos siga cuidando las ediciones sucesivas de su manual, ya *clásico*.

VICENTE VILAR

STEINMANN, J.: *Le Livre de Job* (Lectio Divina 16). Paris, Les Editions du Cerf, 1955. 390 págs.

Un nuevo volumen en la excelente colección "Lectio Divina". Este comentario al libro de Job dentro del plan que el autor se ha trazado puede considerarse como uno de los mejores volúmenes logrados de dicha colección. Una ojeada al índice nos da una idea sobre el amplio contenido: 1) introducción histórica y literaria a Job: situación de Job, el sufrimiento en Oriente, las fuentes bíblicas de Job; 2) análisis del libro concebido como un drama y las traducciones del mismo; 3) diversos aspectos del libro de Job: análisis de los diferentes caracteres de los personajes que intervienen, sentido y poesía en Job, etc.; 4) el libro de Job en la tradición cristiana.

Sin recargar el texto con erudiciones inoportunas para un amplio público intelectual, el autor, con estilo claro e insinuante, nos va preparando con una excelente introducción al problema central del libro:

el sufrimiento del justo. No faltan los textos egipcios y babilónicos que plantean el mismo problema, para que el lector pueda apreciar la originalidad o posible dependencia de fuentes extrabíblicas. En esta cuestión, el autor, sin afirmar la dependencia directa, hace notar que existía ya un clima de inquietud respecto al problema del sufrimiento del justo que preparó el camino a esta espléndida composición bíblica, verdadera explosión lírico-dramática de un alma angustiada. La misma Biblia tiene otros fragmentos literarios en los que de un modo pasajero se plantea el mismo problema: ciertos salmos, frases de los Proverbios, del Eclesiastés y, sobre todo, en el libro de Jeremías. Como no hay nada seguro respecto de la época de composición del libro de Job, no se pueden tampoco establecer conclusiones seguras sobre la mutua dependencia. Pero no cabe duda que el ambiente de inquietud espiritual fué creciente a medida que el individualismo iba centrando los problemas en torno al hombre como persona individual, y no tanto como ciudadano de una colectividad nacional con un destino histórico colectivo.

El comentario del texto es sobrio, selecto y con gran apreciación del sentido histórico literal como base de interpretación. En resumen, un excelente libro de alta cultura bíblica, de gran interés para todos cuantos no se atrevan a adentrarse en la maraña de los textos originales.

García Cordero, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

The American Ecclesiastical Review, 1955, sept.—Gerald T. Kennedy, O. M. I., *The Nature of a Mission in the New Testament*, pp. 145-154.

— — — —, **1955, nov.**—Francis X. Curley, S. J., *The Lady of the Canticle*, pp. 289-299.

Anthologica Annua, 1955.—Vicente Vilar, *La recompensa de los justos inmediata a su muerte en IV Macabeos y parábolas de Enoc*, pp. 521-549.

Bible et vie chétienne, 12. déc. 55.—Célestin Charlier, *Bible et Catéchèse* (Se refiere a nuestras catequesis actuales), pp. 7-18.—Paul Auvray, *Écriture et Tradition en Israël* (Tres puntos de estudio: relaciones de la tradición y de la escritura; de la tradición y de la comunidad israelita; de la tradición judía y de la Iglesia), pp. 19-34.—François-M. Braun, *La Bible dans la vie de l'Église*, pp. 35-46. S. Irénée de Lyon, *Circoncision, Incirconcision et Foi montrent l'unité du Pére*, pp. 47-48.—Jean Giblet, *Le témoignage du Pére*, pp. 49-59.—Irénée Fransen, *Cahier de Bible: La Communauté missionnaire*, pp. 60-75.—Jean Daniélou, *Danel, juste païen de la Bible* (¿Se identifica el Danel de Ezeq. 14,12-20 con el de los textos de Ras-Shamra?), pp. 76-82.—Hilaire Duesberg, *Le Psaume invitatoire*, pp. 83-90.

Bíblica, 1955, 3.—A. Wimmer, *Trostworte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessalonich (I Th 4,13-17)* (Exegesis de estas palabras de consuelo, que fueron tan cuidadosamente escogidas por San Pablo que son válidas tanto para una próxima como para una lejana Parusía), pp. 273-286.—P. P. Saydon, *Assonace in Hebrew as a means of expressing emphasis (II)* (Continúa la lista del grupo de expresiones asonantes formadas con dos palabras de diferente raíz, pero de significación semejante. Es erróneo considerar todas las frases asonantes como expresiones enfáticas, aunque muchas ciertamente lo son y marcan cierto grado de intensidad), pp. 287-304.—A. Penna, *Andrea di S. Vittore: il suo commento a Giona* (Se presenta todo este comentario, precediendo un estudio sobre él y sobre toda la obra exegética de Andrea, canónigo regular de San Víctor, del siglo XII, llamado el San Jerónimo de la Edad Media), pp. 305-331.—Yigael Yadin, *Some Aspects of the Strategy of Ahab and David* (Estudia las campañas de Ben-Hadad de Siria contra Samaría (I R 20,1-21) y la de David contra Rabbath Ammon (2 S 11), y hace ver que las dificultades estratégicas que presentan estos restos

desaparecen si la palabra hebrea סכות se traduce no por un nombre común —tiendas—, sino por el nombre de la famosa ciudad transjordánica de Succoth), pp. 332-351.—A. Mittwoch, *Tribute and land-tax in Seleucid Judaea* (Cómo aplicaron los Seléucidas a la Judea, en la primera parte del siglo II a. J. C., el impuesto territorial y el tributo anual que ellos empleaban en sus territorios. La explotación económica seléucida fué la principal razón de la continuación de la lucha macabea después de la libertad religiosa de 163 a. J. C.), pp. 852-361.—*Recensiones*, pp. 362-398.—*Nuntii Personarum et rerum: Pontificia Commissio Biblica*, p. 399. *Nominationes*, p. 399.—*Vitae functi*, pp. 399-400.—*Congressus*, pp. 400-401.—*Congressus Internationalis Studiorum V. T.*, p. 401.— *Antiphonae «speciosa facta es» fons biblicus*, pp. 401-402.—*Antiquum kalendarium sacerdotale* (E. Vogt), pp. 403-408.—*Dies ultimae coenae Domini* (E. Vogt), pp. 408-413).—*Explorationes prope «Pinnaculum Templi» et alibi*, pp. 413-416.—*Antiqua synagoga nuper in Hammath inventa*, pp. 416-417.—*Varia*, p. 417.—*Scripta ad Directionem missa*, pp. 418-422. *Elenchus bibliographicus biblicus* (P. Nober), pp. 81*-120*.

Bijdragen, 1955, 4.—J. de Fraine, S. J., *Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps. 2,7?* (El mesianismo contenido en el Salmo tiene carácter escatológico), pp. 349-356.

The Catholic Biblical Quarterly, 1955, July.—Thomas Aquinas Collins, O. P., *Cardinal Cajetan's fundamental biblical principles* (Los principios fundamentales de la exegesis de Cayetano, a la luz de las últimas normas eclesiásticas, fueron sanos), pp. 303-378.—Richard M. Frank, *A citation from the Prophet Jeremías in Ibn Qutaiba and Tabari* (Textos de Jeremías citados, o que han ejercido influjo, en unos trozos de predicación ascética de finales del califato omeya de Damasco, conservados en esos dos autores árabes), pp. 379-402.—Raymond E. Brown, S. S., *The Qumrân Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* (Compara la terminología e ideología del dualismo modificado de luz y tinieblas que se encuentra en ambos grupos de escritos, señalando semejanzas y diferencias), pp. 403-419.—Prosper Grech, O. S. A., *2 Corintrians 3,17 and the Pauline Doctrine of Conversion to the Holy Spirit* (Conversión al Espíritu Santo es aquel asentimiento por el que un oyente del Evangelio se somete al testimonio del Espíritu), pp. 420-437.—*Biblical and Archeological News*, pp. 438-449.—*Communications to the Editor*, pp. 450-455. *Modern Translations of the Old Testament*, pp. 456-485.—*Survey of Periodicals*, pp. 486-501.—*Book Reviews*, pp. 502-534,—*Short Notices*, pp. 535-549.—*Book Received*, pp. 550-552.

— — — —, **1955, oct.**—Eric F. F. Bishop, *The Damascus Gate of the Gate of the Pillar in Jerusalem* (Algunos recuerdos bíblicos relacionados con la puerta septentrional de la ciudad de Jerusalén, no muy distante de la actual «puerta de Damasco»), pp. 553-558.—Raymond E. Brown, *The Qumrâm Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles* (II) (Semejanzas notables entre los escritos de Qumrâm y los de San Juan al tratar de la verdad y de la perversidad; también las hay al insistir en la caridad fraterna y al usar la expresión «fuentes de aguas vivas». Ya no son tan claras las que algunos autores quieren ver en otros puntos: apostasía, calendario, purificaciones, pasajes mesiánicos...), pp. 559-574.—John F. Mat-

TINGLY, *Biblical and Archeological News: Report of the Eighteenth General Meeting of the Catholic Biblical Association of America*, pp. 575-583.—*Survey of Periodicals*, pp. 584-612.—*Book Reviews*, pp. 613-658.—*Short Notices*, pp. 659-679.—*Books Received*, pp. 680-682.

La Ciencia Tomista, 1955, jul.-sept. – MANUEL DE TUYA, O. P., *En el relato de la anunciación (Luc. 1,26-38) ¿estará expresada la divinidad del Mesías?* (Es lo más probable que la divinidad del Mesías esté expresada en este pasaje en sentido literal directo), pp. 383-420.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1955, jul.-sept.—L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt. XI, 25-30* (No hay que buscar sus orígenes en el helenismo, sino en el Antiguo Testamento, en Daniel e Isaías), pp. 331-342.—L. VAGANAY, *Autour de la question synoptique* (Respuesta a la crítica que le hizo el P. Levie en esta misma revista), pp. 343-356.—C. SPICQ, O. P., *L' ἀγάπη de I Cor. XIII. Un exemple de contribution de la sémantique à l'exégèse néo-testamentaire* (Es el amor del prójimo, dado por Dios, participación del amor por el que Dios ama a los hombres), pp. 357-370.

— — — —, **1955, oct.-dicb.**—J. LEVIE, S. J., *La complexité du problème synoptique* (Observaciones a las críticas que de los artículos de Levie hizo Vaganay), pp. 619-639.—B. RIGAUX, O. F. M., *La formation des évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte. Mise au point pratique des débats sur le problème synoptique*, pp. 658-664.

Evangelische Theologie, 1955, 8/9.—KARL GERHARD STECK, *Über Matthäus 11, 25-30* (Su yugo es suave y su carga ligera y sus mandatos no son pesados, porque El lo lleva y los cumple), pp. 343-349.—OTTO MICHEL, *Der «historische Jesus» und das theologische Gewissensproblem* (A propósito de la obra de M. Kählers sobre el Jesús histórico y el Jesús bíblico), pp. 349-363.—HERMANN DIEM, *Dogmatik zwischen Personalismus und Ontologie* (La influencia de las varias filosofías en la «Entmythologisierung»), pp. 408-415.—EBERHARD BAUMANN, *«Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie* (El profeta, conocedor tan profundo del hombre como lo fueran Pablo y Agustín, no quiso decir falta de ciencia, sino apartamiento de Dios), pp. 416-425.—HANS WALTER WOLFF, *Erkenntnis Gottes im Alten Testament* (Réplica al tema del artículo anterior), pp. 426-431.

— — — —, **1955, 10.**—KARL GERHARD STECK, *Über Johannes 8, 31-36* (Investiga el sentido de «verdad» en el cuarto evangelio y en especial en ese texto), pp. 439-445.—HANS WALTER WOLFF, *Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie* (Origen, originalidad, tradicionalidad de lo antiguo y lo nuevo en el profetismo viejotestamentario), pp. 445-468.

— — — —, **1955, 11.**—ERNST WILM, *Gottes Leben leben lassen!* (Sermón sobre Is. 5,1-7; 11-16), pp. 487-491.—FRITZ LIEB, *«Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns»* (Estudiado a la luz de la ontología existencialista de Martin Heidegger), pp. 507-522.—HANNELIS SCHULTE, *«Rettet den Mysthos!»*

(Opiniones favorables y especialmente contrarias a la Entmythologisierung de R. Bultmann), pp. 523-534.

— — — —, **1955, 12.**—Arnold Ehrardt, *Zur Theologie der neutestamentlichen Textkritik* (La investigación crítica en el Nuevo Testamento es una forma de servicio divino), pp. 553-562.—Eduard Schweizer, *Röm. 1,3 f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*, pp. 563-571.

The Harvard Theological Review, 1955, jul. — Sherman E. Johnson, *Paul and the Manual of Discipline* (Paralelos y semejanzas entre las epístolas paulinas y el Manual de Disciplina de Qumrän, especialmente en el punto de la justificación, que prueban una vez más que el Apóstol era un hijo del judaísmo), pp. 157-165.—Henry G. Russell, *Which Was Written First, Luke or Acts?* (Indicios que apoyan la posibilidad —no la probabilidad— de que el libro de los Hechos de los Apóstoles fuera escrito antes que el Evangelio de Lucas. Los prólogos de los dos libros, que muestran ser éstos dos partes de una obra, podrían haber sido compuestos después que la obra estuviera en su mayor parte terminada), pp. 167-174. Paul Winter, *Ὅτι Recitativum in Luke I, 25, 61; II, 23* (El ὅτι recitativo de unos pocos pasajes de Lucas puede reproducir el hebreo כי con un valor de énfasis en la aserción. Tal parece ser el caso de estos versículos. Y así, por ejemplo, se traduciría L. I, 61: Ciertamente no hay nadie en tu parentela que se llame con ese nombre), pp. 213-216.

— — — —, **1955, oct.**—Henry J. Cadbury, *The Grandson of Ben Sira* (Teoría de la traducción en el nieto de Ben Sira, que lleva a la práctica en su versión griega del Eclesiástico. En su difícil obra tropezó con dificultades y se notan descuidos, de los que no se ven libres los traductores modernos), pp. 219-225.—Francis R. Walton, *The Messenger of God in Hecataeus of Abdera* (Una frase de Hecateo de Abdera, de finales del siglo IV antes de Jesucristo, que es el más antiguo testimonio en lengua griega que podría citarse en contra de la tradición de que la Ley fué dada por ángeles), pp. 225-257.

The Irish Theological Quarterly, 1955, oct.—Geofrey Graystone, *The Dead Sea scrolls and the New Testament*, pp. 329-346.

The Jewish Quarterly Review, 1955, April.—*Tercentenary Issue*, (Un grueso número dedicado todo él al Judaísmo norteamericano, con ocasión de celebrarse el tercer centenario de la primera llegada de judíos —23— a los territorios que después constituirían los Estados Unidos de América), pp. 289-621.

— — — —, **1955, July. n.° 1.**—Solomon Zeitlin, *The Propaganda of the Hebrew Scrolls and the Falsification of History* (El rollo de la Guerra entre los Hijos de Luz y los Hijos de Tinieblas es un producto imaginario de un judío de la Edad Media, y que pone reparos a la traducción que de él ha hecho M. Delcor. Se opone a la teoría de I. Sonne, de que los himnos de Acción de Gracias sean de un gnóstico, y cree muy posteriores, de la literatura Caraítica. Ataca después la genuinidad de la carta de Bar Korba, y las filacterias encontradas en el Desierto

de Judá), pp. 1-39.—Theophile J. Meek, *Result and Purpose Clauses in Hebrew* (El perfecto con waw conversivo nunca indica finalidad, expresada por el waw sencillo en el imperfecto), pp. 40-43.—Solomon Grayzel, *Jewish References in a Thirteenth-century Formulary* (Compilado por Marino de Eboli, Vicecanciller de Inocencio IV, muerto arzobispo de Capua en 1285), pp. 44-65.—*Critical Notices*, pp. 66-85.—*Books Received*, pp. 86-88.

— — — —, **1955, oct.**—M. H. Segal, *El, Elohim, and Yhwh in the Bible* (Comienza el estudio de Yhwh y Elohim fuera del Hexateuco, mostrando que los profetas y la poesía religiosa usa regularmente el nombre de Yhwh; la prosa narrativa antigua hasta la división del reino usa más o menos frecuentemente Elohim como símbolo del usual Yhwh; en el período de la monarquía dividida desaparece el empleo de Elohim, para revivir en la prosa postexílica. Y da las razones de estas preferencias. Estudia después el problema en Josué y en el Pentateuco, concluyendo que los intercambios de los nombres divinos en este último hay que atribuirlos no a cambio de autor o fuente documental, sino al lenguaje vivo de la época y a la afición de los escritores hebreos por el uso de la variedad en la expresión), pp. 89-115.—Solomon Zeitlin *The propaganda of the scrolls and the falsification of history* (Vuelve a exponer largamente su oposición a la antigüedad de los manuscritos. Todos los argumentos en favor de ella, aun el definitivo arqueológico, que han conducido a la casi totalidad de los hombres de ciencia a aceptar, no son para Z. más que una falsificación y una ilusión), pp. 116-180.

Nouvelle Revue Théologique, 1955, jun.—J. de Baciocchi, S. M., *Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible* (Cree el A. que es más conforme a la doctrina bíblica, considerar en la Eucaristía la razón de sacrificio antes que la de sacramento), pp. 561-580.—G. Lambert, S. J., *Il n'y aura plus jamais de déluge* (*Genèse IX, 11*) (Análisis comparativo de los dos textos Sacerdotal y Jahwista), pp. 581-601.—Abbé M. Delcor, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân*, pp. 614-630.

— — — —, **1955, sept.-oct.**—S. Pinckaers, O. P., *L'espérance de l'Ancien Testament est-elle la même que la nôtre*, pp. 785-799.

— — — —, **1955, nov.**—G. Lambert, S. J., *Mon joug est aisé et mon fardeau léger* (Nota exegética de Mt. 11, 30), pp. 963-969.

— — — —, **1955, dic.**—H Rondet, S. J., *Les amitiés de saint Paul*, pp. 1.050-1.066.

Recherches de Science Religieuse, 1955, jul.-sept.—Jacques Guillet, *Théologie de l'Ancien Testament*, pp. 402-428.

— — — —, **1955, oct.-dic.**—Jean Coste, *Notion grecque et Notion biblique de la «Souffrance éducatrice»* (A propósito de Hebr. 5,8 «didicit ex üs quae passus est» y como preámbulo para la exegesis investiga históricamente el sentido de

esa fórmula en la literatura griega profana, su equivalencia en la Biblia hebrea y el uso que de ella hace Filón), pp. 481-523.—EMMANUEL LANNE, *Cherubim et Seraphim. Essai d'interpretation du chapitre X de la Démonstrations de saint Irénée* (Para Ireneo, Querubin y Serafín eran representaciones figuradas viejotestamentarias del misterio de la Trinidad que Dios revelaba progresivamente al hombre), pp. 524-535.—JEAN DOIGNON, *Le Salut par le Fer et le Bois chez saint Irénée (Adv. Haer., IV, 34,4)* (San Ireneo al tratar la alegoría del arado, que él toma de S. Justino, la aplica a la cruz de modo original), pp. 535-544.

Revue Biblique, 1955, Juillet.—H. CAZELLES, P. S. S., *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire* (No hay que sacrificar nada en la tradición bíblica con tal que se tenga en cuenta la crítica literaria, pues entonces se ve que en los textos no hay nada arbitrario), pp. 321-364.—JACQUES DUPONT, O. S. B., *Le problème de la structura littéraire de l'Epître aux Romains* (Examina las diversas hipótesis recientes sobre el plan de la epístola, algunas de ellas complicadas y contrarias a las divisiones que se solían hacer de la epístola anteriormente. La explicación a la que llega D. está muy próxima de la división tradicional), pp. 365-397.—J. T. MILIK, *Le Testament de Lévi en araméen de la grote 4 de Qumrân* (Cita algunos fragmentos pequeños del Testamento de Leví —nada del resto del Testamento de los XII Patriarcas, que quizá haya que considerar como una composición judeo-cristiana— en arameo, aparecidos en la gruta I de Qumrân, y otros mayores en la gruta 4. De estos últimos estudia uno, que contiene la oración de Leví según la primera adición del ms. Athos, que parece ser de finales del siglo II o comienzos del I antes de J. C.), pp. 398-406.—P. AMIET, *Cylindres-sceaux conservés à Jérusalem* (De los tres cilindros que estudia, dos los posee l'Ecole Biblique de Jerusalem: el primero es de estilo siro-palestino arcaico, de comienzos del III milenio; el segundo de origen palestino de finales del II milenio. El otro cilindro es del Museo de Jerusalén y es de la época de los Hyksos. Estudia también una impresión en cera de un cilindro acádico, que guarda l'Ecole Biblique), pp. 407-413.—J. DUPONT, O. S. B., *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum* (Publicado por la Pontificia Comisión Bíblica el año 1954. Los decretos de la P. Comisión Bíblica no se presentan, generalmente, como definitivos e irreformables, y trae D. a este respecto una mesurada nota publicada por el Secretario y el Subsecretario de dicha Comisión), pp. 414-419.—*Recensions*, pp. 420-431.—*Bulletin*, pp. 432-480.

Revue des Sciences Religieuses, 1955, oct.—J. SCHMITT, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumran, Bilan de cinq années de recherches* (à suivre), pp. 381-401.

Revue de Theologie et de Philosophie, 1955, IV.—PHILIPPE REYMOND, *Le problème de la royauté en Israël*, pp. 281-285.

Revue Thomiste, 1955, II.—R. TOURNAY, O. P., *L' Emmanuel et Sa Vierge-Mère*, pp. 249-258.—F. M. BRAUN, O. P., *Hermetisme et Johannisme* II, pp. 259-299.

Revue de l'Université d'Ottawa, 1955, oct.-dic.—ROGER GUIN-

DON, O. M. I., *La «Lectura super Matthaeum incompleta» de saint Thomas*, pp. 213*-219*.

Sacris Erudiri, 1955, VII.—M. STENZEL, *Das Zwölfprophetenbuch im Würzburgen Palimpsestcodex (cod. membr. n.º 64) und seine Textgestalt in Väterzitaten*, pp. 5-34.—R. BRAUN, *Note sur Tertullien, De Cult. Fem.* II, 6,4. *Histoire d'un texte obscur*, pp. 35-38.—P. GROSJEAN, *Sur quelques exégètes irlandais du* VII *siècle*, pp. 67-98.—MAURICE P. CUNNINGHAM, *Contents of the Newberry Library Homiliarium*, pp. 267-301.

Salmanticensis, 1955, 2.—L. ARNALDICH, O. F. M., *Boletín de Sda. Escritura. Los estudios bíblicos en España desde 1900 hasta 1955*, pp. 426-471.

Sciences Ecclésiastiques, 1955, oct.—ACHILLE BRUNET, S. J., *La date de Daniel* (Fué escrito hacia el año 165 antes de Cristo), pp. 239-255.

Sefarad, 1955. fasc. 1.—PÉREZ CASTRO, *Corregido y correcto* (El ms. B 19 a (Leningrado) frente al ms. Or. 4.445 (Londres) y al códice de los Profetas de El Cairo), pp. 3-30.—DÍEZ MACHO, *Nuevos fragmentos del Targum palestinense*, pp. 31-39.

— — — —, **1955, 2.**—J. M. MILLÁS VALLICROSA, *Probable influencia de la poesía bíblica en la de Fray Luis de León*, pp. 261-285.—A. DÍEZ MACHO, *Shalom Spiegel, Fragmentos de piyyuntim de Yannay en vocalización babilónica*, pp. 287-340.—O. H. LEHMANN, *La experiencia de la gracia divina en la Qabbala*, pp. 341-351.—F. CANTERA BURGOS, *La judería de Calahorra*, pp. 353-372.—GONZALO MAESO, *Sobre la etimología de la voz «marrano» (criptojudío)*, pp. 373-385.—F. CANTERA BURGOS, *Hallazgo de nuevas lápidas hebraicas en el Levante Español*, pp. 387-394.—T. AYUSO MARAZUELA, *El Salterio latino en la actualidad*, pp. 395-419.—J. PRADO, *Ultimos esbozos católicos sobre el Pentateuco*, pp. 420-453.

Theological Studies, 1955, sept.—JOSEPH A. FITZMYER, S. J., *The Qumrâm Scrolls, the Ebionites and Their Literature* (Toma como fuente los mss. del Mar Muerto publicados por la Escuela Americana y la Universidad Hebrea e intenta identificar a los Ebionistas, determinar su literatura y sus relaciones con el partid Qumrâm), pp. 335-372.

Theologie und Glaube, 1955. 5.—OTTO KUSS, *Paulus über die staatliche Gewalt* (Exegesis de esta perícope paulina sobre el poder civil), pp. 321-334.

— — — —, **1955, 6.**—ANSELM WEITHAAS, O. F. M., *Kirche und Staat in paulinischer Sicht* (Sobre el pasaje Rom. 13,1-7), pp. 433-441.

Theologische Quartalschrift, 1955, 3.—SCHUBERT, *Bergpredigt und Texte*

von En Feśha (Las afinidades de ambos textos hacen posible una explicación más comprensible de las expresiones de Jesús por medio de los esenios), pp. 320-337.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1955, 5.—Franz Mussner, *Gleichnisauslegung und Heilsgeschichte. Dargetan am Gleichnis von der selbstwachsenden Saat* (No se puede prescindir para su interpretación de la doctrina bíblica del Reino de Dios tal como aparece indisolublemente unida con la salvación traída por el Mesías), pp. 257-266.

LIBROS RECIBIDOS

*De ST. ANTHONY GUILD PRESS. 508 Marshall Street. Paterson, New Jersey (EE. UU.).

The Holy Bible. Vol. 3. The Sapiential Books, Job to Sirach.—Paterson, New Jersey (EE. UU.), 1955.—140 × 200 mm., 702 páginas.

*De SUS AUTORES

FRANCESCO SPADAFORA: *Dizionario Biblico*.—Roma, 1955.—170 × 220 mm., XVI + 615 páginas.

PABLO TERMES ROS, PBRO.: *El trabajo según la Biblia*. Oración inaugural del Curso Académico 1955-1956.—Barcelona, 1955.—155 × 220 mm., 94 páginas.

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid

Obras de San Agustín. Tomo XIII. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*.—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., VII + 799 páginas.

MONS. ANGEL HERRERA ORIA: *La Palabra de Cristo, VII*.—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XXIII + 1.244 páginas.

Obras de San Juan Crisóstomo. I. *Homilías sobre San Mateo (1-45)*.—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XX + 864 páginas.

Obras de Santa Catalina de Siena. El diálogo.—Madrid, 1955.—140 × 200 mm., XXXI + 663 páginas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica*, Tomo IX. *Tratado de la religión* (2-2 q. 80-100). *Tratado de las virtudes sociales* (2-2 q. 101-122). *Tratado de la fortaleza* (2-2 q. 123-140).— Madrid, 1955.—140 × 200, XX + 906 páginas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica. Tratado del orden* (Supl. q. 34-40). *Tratado del matrimonio* (Supl. q. 41-68).—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., XV + 645 páginas.

Obras de San Juan Crisóstomo. II *Homilías sobre San Mateo*. 46-90 (final).—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., XII + 778 páginas.

ANTONIO ROYO MARÍN, O. P.: *Teología de la salvación*.—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., XX + 658 páginas.

MARIO RIGHETTI: *Historia de la Liturgia.* II (último). *La Eucaristía. Los Sacramentos. Los Sacramentales.*—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., XX + 1.196 páginas.

*De EDITIONS DU CERF. 29, Boulevard Latour-Maubourg, Paris.

La Sainte Bible.—Paris, 1956.—165 × 225 mm., XV + 1669 páginas.

*De LIBRERIA SAN JOSE, Loja (Ecuador).

ATHON BILEHAM: *Visiones del Apocalipsis. Agonía y Triunfo de la Iglesia Católica en un próximo porvenir.*—Loja (Ecuador), 1955.—220 × 345 mm., IX + 676 páginas.

*De EDIT. L. I. C. E. R. BERRUTI & C., Torino.

GIUSEPPE VITTONATTO, O. P.: *Il Libro di Geremia* (La Sacra Bibbia. Tradotta dai testi originali. Commentata da professori dello studio domenicano di Torino).—Torino, 1955.—150 × 232 mm., VIII + 589 páginas.

*De OFFICIUM LIBRI CATHOLICI. Roma.

Biblia Sacra.—Vulgatae editionis iuxta PP. Clementis VIII decretum, nova editio Gianfranco Nolli curante, A. Vaccari, S. J. praefante.—Roma, 1955.—95 × 140 mm. Páginas: Tomo I, XI + 1172; tomo II, 1023; tomo III, 1294; tomo IV, 27* + 806.

La noción dinámica del πνεῦμα en los libros sagrados

En su Encíclica «Humani Generis», Pío XII, hablando de las dos fuentes de revelación, anota esta acertada observación: «Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantisque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper juvenescunt: dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilis evadit» (1). La frase del Sumo Pontífice, contenida en un documento pontificio que trataba de poner en su justo medio tan distintas y variadas corrientes filosófico-teológicas modernas, nos brindó la oportunidad para el estudio de un problema que creemos de capital importancia en la teología: la concepción dinámica del pneûma en la Sagrada Escritura (2).

Al teólogo que escudriña a través de la Sagrada Escritura la concepción doctrinal sobre el Espíritu Santo, no pasa desapercibida la diferencia, al menos externa, que dicha fuente de revelación nos evidencia, en relación con idéntica doctrina en nuestra teología especulativa.

Por ello, todo investigador en el ramo de la «Teología Bíblica», debe hacer ver la trayectoria seguida por una doctrina en el período bien milenario de la revelación escriturística, escudriñar la evolución que una concepción doctrinal necesariamente experimenta a través de la historia de la revelación, especialmente a la luz del momento histórico de la venida de Cristo, objeto y sujeto al mismo tiempo de la revelación. Y ello a base de pura objetividad, ya que la Teología Bíblica es una ciencia esencialmente positiva e histórica (3).

---

(1) AAS, XLII, 1950, págs. 538-569.

(2) El artículo presente no es sino una parte de la tesis doctoral presentada a la Facultad teológica de la Universidad Católica de Friburgo, en Suiza, el año 1953.

(3) Simar, Th.: *Die Theologie des hl. Paulus*², pág. 5, Freiburg i. Br., 1883

En el estudio de la Teología Bíblica, fácilmente puede uno dejarse llevar de ciertos prejuicios o, si se nos permite la expresión, de ciertas categorías, que no siempre responden, al menos en su totalidad, a las categorías o concepciones que forman el patrimonio doctrinal y científico de los autores de los libros sagrados, tanto más cuanto nuestra cultura occidental se basa esencialmente en el mundo greco-romano, mundo asaz distinto del mundo oriental, al que pertenece la gran parte de los autores antico y neo-testamentarios.

El que trate, por tanto, de encuadrar nuestras concepciones, sin más, en el marco exegético-teológico de los textos sagrados, puede ser víctima, si no de errores, al menos de cierta incomprensión del contenido doctrinal de los mismos, y en todo caso, de violencia en su interpretación (4).

El estudio de la pneumatología trinitaria, no obstante las dificultades bien profundas que su examen entraña, reviste una importancia capital en el desarrollo de toda la revelación cristiana. La acción del pneûma divino constituye la clave para el conocimiento de la obra tanto carismática cuanto santificadora de la vida cristiana. Y con todo, se puede decir que el Espíritu Santo continúa siendo el «Divino Desconocido», al igual que para los discípulos encontrados por San Pablo en Efeso, durante su tercer viaje apostólico (Act. 19,1-2) (5).

---

(4) Con una frase gráfica, si bien quizá un tanto exagerada, Chenu indicaba este estado de cosas: «Lorsque le N. T. parle de Dieu..., ce n'est pas de la deitas d'un démiurge qu'il s'agit, mais de Dieu sub ratione salutis, dans le logos sotèrias. La basse scolastique a réduit le traité «De Deo uno» à une théodicée, vidée de Bible et nourrie de Leibniz». CHENU, M.-D.: *Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique*, in «Nouvelle Revue Théologique», LXXIV (1952), pág. 1037.

El profesor del Instituto Bíblico de Roma, Bonsirven, se hace eco igualmente de este estado de cosas, comentando ciertas interpretaciones exegéticas del texto de Jo. 17, 11 b, 12.16: «D'abord, pensons-nous, le commentateur a succombé à la tentation constante: interpréter les textes sacrés d'après les categories théologiques familières; sans doute sont-elles valables, mais elles mettent en oeuvre un vocabulaire et des conceptions qui ne se trouvent pas toujours dans l'Ecriture. En outre, bien des modernes sont victimes d'un travers fort général: substituer au donné révélé des notions que nous pouvons plus facilement manier parce que nous les puisons dans nos connaissances naturelles, dans une philosophie humaine...». BONSIRVEN, J.: *Pour une intelligence plus profonde de S. Jean*, in «Recherches de science religieuse», XXXIX (1951), pág. 196.

(5) Idéntica observación hallamos en las filas protestantes. El teólogo protestante Brunner no titubea en afirmar: «Im Neuen Testament ist das Zeugnis vom heiligen Geist schlechterdings zentral, in der kirchlichen Theologie alles späteren

Bien que el estudio de las causas que influyeron en este fenómeno pertenezca a la Historia de los Dogmas, creemos poder ya indicar desde ahora una conclusión que se deducirá de nuestro artículo: las preocupaciones filosóficas, el engranaje de categorías y conceptos filosóficos que envolvió todo el tratado trinitario, hizo que la doctrina pneumatológica perdiera aquella vitalidad y exposición viva, que en los libros sagrados aparece transparente a través de las páginas del Nuevo Testamento y gran parte del Antiguo.

A fin de deducir la doctrina dinámica que se halla envuelta en las páginas de los libros sagrados, trataremos de estudiar los diversos fenómenos y efectos que los hagiógrafos atribuyen al espíritu divino, pues es obvio que los autores sagrados no nos den un tratado sistemático de la naturaleza constitutiva de esa fuerza, limitándose a describir su operación, sus acciones, a través de las cuales podemos remontar nosotros hasta la conclusión del constitutivo de esa dynamis. El pneûma divino será un principio operador, el principio por el cual Jahwe en el Antiguo Testamento, y Dios Padre y Cristo en el Nuevo, realizarán sus obras, tanto en el mundo como en los individuos.

Limitando nuestro artículo presente a la presentación de algunos capítulos de nuestra tesis doctoral, desarrollaremos los puntos siguientes:

1) La doctrina del רוח a través de los libros sagrados del Antiguo Testamento, completando siempre sus puntos de vista con idén ticas concepciones del Nuevo.

2) La acción del πνεῦμα en la persona y obra mesiánicas de Cristo.

3) La personalidad del πνεῦμα, a fin de hacer ver cómo la concepción dinámica del pneûma, cual aparece en la Biblia, no tan sólo no se opone a la doctrina trinitaria de nuestra Teología, sino la perfecciona y la exige (6).

Jahrhunderte ist es deutlich an die Peripherie geschoben und wird, mehr oder weniger, als eine Verlegenheit empfunden». BRUNNER, E.: *Die Lehre vom heiligen Geiste*, pág. 4. Zürich, 1945.

(6) Necesariamente los límites impuestos por la redacción de la revista a nuestro trabajo nos obligan a pasar por alto temas bien fundamentales en la pneumatología divina, cual el pneûma y los Apóstoles, el pneûma y la vida cristiana, etc., asuntos todos en relación íntima con la acción que el pneûma ejerce en la persona y acción mesiánicas de Cristo. Esperamos, con la gracia de Dios, poder completar en trabajos ulteriores las reflexiones presentes de nuestro estudio.

Primera Parte

EL רוח A TRAVES DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Todo estudio acerca de un tema del Nuevo Testamento exige prácticamente su investigación a través de las páginas del Antiguo. Entre los autores modernos, sea cual fuere la escuela a la que pertenecen, predomina la opinión que ambos Testamentos se completan, las ideas del Antiguo se desenvuelven en el Nuevo, recibiendo su plena significación (7).

El que prescinda del Antiguo Testamento, difícilmente podrá comprender el contenido doctrinal que se esconde tras el enunciado terminológico de רוח y πνεῦμα, debiendo recurrir para su exposición a concepciones asaz dispares del mundo hebraico, ya que la pneumatología hallaba igualmente su desarrollo en otros pueblos bien dispares del pueblo de Jahwe.

Bien conscientes de este principio exegético fueron algunos Padres de la Iglesia, como S. Cirilo de Jerusalén, quien en su Cat. XVI, disertando sobre el Espíritu Santo, advertía: Μηδεὶς οὖν χωριζέτω τὴν Παλαιὰν ἀπὸ τῆς Καινῆς Διαθήκης· μηδεὶς λεγέτω, ὅτι ἄλλο τὸ Πνεῦμα ἐκεῖ, καὶ ἄλλο ὧδε (8).

El Antiguo Testamento, en sus páginas escritas en hebreo, expresa por el término רוח lo que nosotros queremos indicar por «espíritu», correspondiente a su vez, en cierto grado, al vocabulario griego πνεῦμα del Nuevo Testamento. Querer adentrarnos en el estudio del ruaḥ con la concepción que nosotros nos forjamos del término «espíritu», sería meternos en un laberinto sin salida. El he-

---

(7) El célebre teólogo protestante Büchsel ha tenido gran mérito en hacer recalcar esta característica de ambos Testamentos, contra corrientes un tanto liberales que aun en su tiempo dominaban. En su obra, clásica en cuestiones pneumatológicas, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, enuncia bien abiertamente este principio fundamental de exégesis: «Eine Untersuchung, die den Geist Gottes im Urchristentum zum Gegenstand hat, muss bei dem Alten Testament einsetzen... Wer das Urchristentum verstehen will, muss es im Zusammenhang mit der Religion Israels und der Juden betrachten. Im Alten Testament lernt man die Vorgeschichte des Urchristentums kennen». Büchsel, F., o. c., pág. 1. Gütersloh, 1926.

(8) Cyr. Hier.: *Cat. XVI.*—PG, 33, 920-921.

breo expresa mediante ese término todo un mundo de concepciones físicas, psicológicas, carismáticas, que superan y hacen inoportuna la mera traducción del ruaḥ por el término «espíritu».

Si nos atenemos a las estadísticas realizadas por Gächter, el texto hebraico masorético emplea el término רוח 378 veces; de ese número, tan sólo una escasa cuarta parte, 90 veces, se refiere al espíritu que Dios manda o crea (9).

Las distintas significaciones que entraña el término, creemos poder sistematizarlas todas, precisamente estudiándolas y catalogándolas a partir de lo que hemos dado en llamar concepción dinámica del espíritu. Ello nos podría conducir a restituir al רוח antico-testamentario su unidad de contenido doctrinal (10).

La concepción del ruaḥ en los hebreos corresponde a las ideas de dynamis, potestas, etc., que tan importante papel juegan en la religión de todos los pueblos, como se evidencia de la Historia de las Religiones (11). Son concepciones que emanan de la ideología primitiva de los pueblos: exaltando sobremanera la transcendencia de Dios, o su simplicidad o su espiritualidad, la mente primitiva se veía precisada a crear intermediarios, ya hipostáticos, ya dinámicos, a fin de hacer posible la relación entre Dios y el mundo o sus criaturas.

---

(9) GÄCHTER, P.: *Zum Pneuma-begriff des hl. Paulus*, in: «Zeitschrift für katholische Theologie», 53 (1929), pág. 353.

De ahí nada de extraño que la primera traducción de los libros sagrados en lengua griega, la traducción de los Setenta, juegue igualmente con dificultades de traducción, a fin de indicar en términos griegos concepciones hebreas del רוח. Así anota el mismo autor: «Trotz des grösseren Umfanges steht die LXX mit 335 Belegen für πνεῦμά hinter dem TM zurück. Davon entspricht dieses Wort 279 mal dem Worte ruah; wo ruaḥ den göttlichen Geist bezeichnet, bietet die LXX 86 mal πνεῦμα Doch fügt die LXX aus eigenem noch 14 weitere derartige Pneumastellen hinzu, so dass sie gegen 100 mal von einem göttlichen Pneuma spricht» id. ib.

(10) Por dicho motivo, aduciremos solamente textos bíblicos que contienen en sí íntegramente el término רוח no citando, por ejemplo, todos aquellos textos que si bien envuelven la idea que defendemos en nuestro trabajo, con todo, se reducen en su filología a la raíz רוח, como son: Gen. 8,21; 27,27; Ex. 5,21; 29,18.25.41; 36,38; Lev. 1,9.13.17; 2,2.9.12; 3,5.16; 4,31; 6,8.14; 8,21.28; 17,6; 23,13.18; 26,31; Num. 15,3.7.10.13.24.28; 18,17; 28,2.6.8.13.24.27; 29,2.6.8. 13.36; Deut. 4,28; Jud. 16,9; 1 Sam. 26,19; Job. 14,9; 39,25; ps. 115,6; Cant. 1,3.12; 2,13; 4,10.11; 7,9.14; Jer. 48,11; Ez. 6,13; 16,19; 20,28.41; Dan. 3,27; Os. 14,7.

(11) Cfr. GRUNDMANN, W.: *Der Begriff der Kraft in der Neuetestamentlichen Gedankenwelt*. Stuttgart, 1932.

El antropomorfismo regula igualmente la mente de los hebreos: toda la tradición jahwista es fiel testimonio de ello. El ruaḥ de Jahwe tratará de llenar el hueco entre el Creador y su pueblo.

I. RUAḤ, PRINCIPIO FÍSICO-COSMOLÓGICO

Es un hecho curioso que la primera manifestación pneumatológica de los libros sagrados se refiere al mundo físico: Gen. 1,2. Bajo la bella imagen del espíritu que fecunda con su hálito el principio de la creación, cual germen vital de la acción divina. Es la concepción dinámica del ruaḥ que, mediante su acción, lleva a término el plan divino de la creación, cual parafrasea el salmista: «Verbo Domini caeli facti sunt et spiritu oris ejus omne agmen eorum»: ps. 33,6. Texto digno de notarse, en que por el paralelismo se contraponen las dos expresiones: ברבר יהוה y ברוח פיו, como indicaremos en la tercera parte, al hablar de la personalidad del pneûma. Ello nos hace ver que originariamente la concepción fundamental del ruaḥ era más bien cósmica que religiosa.

Ruaḥ-viento. Es quizá la concepción fundamental. No pocos autores han querido ver dicha significación en el texto citado de Gen. 1,2, cual si se tratara de un fenómeno puramente físico-natural, que apellidamos viento (12).

Esta concepción ejerce tal fuerza en la pneumatología posterior, que en muchos casos es difícil en la exégesis poder separarla de otras concepciones, tanto más cuanto la mente religiosa del pueblo hará ver bien pronto en el ruaḥ-viento el hálito y el soplo del mismo Jahwe.

Este aspecto físico, cósmico, del ruaḥ, aparece en el mismo relato del Génesis, tras la caída de los primeros padres, cuando Jahwe viene al paraíso terrenal לרוח היום: Gen. 3,8, cual si se quisiera indicar el paseo de Dios, aprovechando la brisa suave del día, amargado solamente por el pecado de nuestros primeros padres.

Idénticas concepciones a través de todos los libros sagrados: 1 Reg. 18,45; 2 Reg. 3,17; 1 Chron. 9,24; Job 1,19; 4,15; 15,30; 21,18; 28,25; 30,15.22; 37,21; ps. 1,4; 18,43; 35,5; 48,8; 55,9;

(12) Cfr. SMORONSKI, K.: *Et spiritus Dei ferebatur super aquas*, in: «Biblica», VI (1925), págs. 140-156; 275-293; 361-395. El autor, tras citar los exégetas que lo defienden, se opone, al menos desde el punto de vista histórico-tradicional, a admitir el רוח de Gen. 1,2, en su significación de viento.

83,14; 103,16; 135,7; 147,18; Prov. 25,14.23; 30,4; Eccl. 1,6a.b; Is. 7,2; 17,13; 32,2; 64,5; Jer. 2,24; 10,13; 13,24; 14,6; 18,17; 22,22; 49,32.36; 51,16; Ex. 5,10.12; 12,14; 17,10.21; 19,12; 27,26; 42,16.17.18.19.20; Dan. 2,35; 7,2; 8,8; 11,4; Os. 4,19; Am. 4,13; Zach. 2,10; 5,9.

El hombre primitivo, de la consideración de este fenómeno puramente natural, fácilmente es llevado a considerar su explicación teológica, si se nos permite la expresión de la filosofía positivista de Augusto Comte. El viento, por su misma naturaleza, reviste el carácter de invisibilidad, potencia, irresistibilidad. De ello se hace eco Nuestro Señor en su diálogo con Nicodemus; τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει: Jo. 3,8.

Merced a esta misteriosa naturaleza del viento, como fenómeno natural, el hombre primitivo llega a identificarlo en cierto modo con Dios. Así los hebreos:

1) Pintan el ruaḥ-viento como instrumento de la acción de Jahwe, atribuyendo a dicho fenómeno natural todos los efectos que, en nuestra concepción teológica moderna, son patrimonio del dogma de la providencia, de la economía salvífica, etc.

En Gen. 8,1, tras la narración del diluvio que había cubierto con sus aguas los montes más altos, el ruaḥ es el principio operador que hará disminuir las aguas: «Adduxit spiritum super terram, et imminutae sunt aquae».

De igual modo, es el ruaḥ-viento el causante de la octava plaga que asola la tierra de Egipto: «Et Dominus induxit ventum urentem tota die illa et nocte: et mane facto, ventus urens levavit locustas»: Ex. 10,13.

Es el mismo ruaḥ-viento quien, tras la penitencia de Faraón, se cuidará de transportar al Mar Rojo los causantes de la plaga: «Qui flare fecit ventum ab occidente vehementissimum, et arreptam locustam projecit in mare Rubrum»: Ex. 10,19.

Un viento impetuoso se cuidará igualmente, en nombre de Jahwe, de secar durante toda la noche el Mar Rojo, a fin de que los Israelitas puedan pasarlo sicco pede: «Cumque extendisset Moyses manum super mare, abstulit illud Dominus flante vento vehementi et urente tota nocte, et vertit in siccum: divisaque est aqua»: Ex. 14,21.

Tras el paso de los Israelitas, el mismo viento será el factor de que las aguas cubran el ejército de Faraón: «Flavit spiritus tuus, et operuit eos mare»: Ex. 15,10.

En el desierto, a su vez, será el ruah-viento quien preparará el manjar a los israelitas: «Ventus autem egrediens a Domino, arreptans trans mare coturnices detulit, et demisit in castra»: Num. 11,31.

El salmista, en el himno con que canta la confianza del justo en Dios, enuncia las penas de los impíos bajo la imagen del viento: «Pluet super peccatores carbones ignitos et sulphur: ventus aestuans pars calicis eorum»: ps. 11,6; y ello entra en el cuadro de la providencia de Dios, pues «justus est Dominus, justitiam diligit»: ps 11,7 (13).

Idéntica imagen del viento devastador servirá a Jeremías para pintar al exterminador que Jahwe suscitará contra Babilonia: «Haec dicit Dominus: Ecce ego suscitabo super Babylonem... quasi ventum pestilentem»: Jer. 51,1; y cual si se tratara del viento como fenómeno puramente natural, describirá vivamente sus efectos: «Et mittam in Babylonem ventilatores, et ventilabunt eam et demolientur terram ejus»: Jer 51,2.

Los hebreos de tal modo llegan a establecer esta relación del viento con Jahwe, que Oseas no titubea en hablar del קדים רוח יהוה: Os. 13,15, cual si se tratara de un instrumento en mano de Jahwe.

2) Bajo el mismo punto de vista, el ruah es considerado como el embajador, el nuncio de Jahwe, que es enviado para cumplir alguna misión: ורוח נסע מאת יהוה: Num. 11,31.

El salmista no titubea en denominar los vientos «emisarios de Jahwe»: עשה מלאכיו רוחות: ps. 104,4.

Igualmente el salmista pinta a estos nuncios, cuyo oficio consiste en cumplir la misión diplomática recibida de Jahwe: רוח סערה עשה דברו: ps. 148,8.

En su grandiosa visión de los cuatro carros, el profeta Zacarías representa a los cuatro vientos, que esperan del Señor de toda la tierra las órdenes que deben ser llevadas a su realización: Zach 6,5-8.

Nada de extrañar, tras lo dicho, que poéticamente se describa a Jahwe como transportado y llevado por los vientos: 1 Reg. 19,1a.b. Cfr. igualmente 2 Sam. 22,11; ps. 18,11; 104.3; Ez. 1,4. Imagen que indicaría la prontitud y vasallaje servicial de los vientos en favor de Jahwe.

---

(13) Cfr. igualmente ps. 107,25; Is. 41,46; 57,13; Jer. 4,11.12; Ez. 13,11; Jon. 1,4; 4,8; Hab. 1,11.

Ruaḥ-hálito, soplo de Jahwe.—De la concepción precedente sobre el ruaḥ, que la consideramos como fundamental y quizá la primitiva, el genio hebraico llega a ver en el ruaḥ el hálito y soplo de Jahwe.

Las características con que el genio primitivo revestía al viento, su potencia, vitalidad, etc., más la relación establecida entre el ruaḥ-viento, como fenómeno natural, y Jahwe, harán que presto se llegue a ver en el ruaḥ el hálito y soplo de Jahwe. En efecto, es un hecho palpable que el ser viviente manifiesta la vitalidad por su hálito; Jahwe, cuya consideración antropomorfística campea en la tradición jahwista, por su soplo, por su hálito, manifiesta la vitalidad plena (4). La manifestación externa de esa vida se nos evidencia por el viento, como fenómeno físico y natural del mundo. Consecuencia de esa concepción es el hecho que la Escritura, cuando trate de describir fenómenos psicológicos y fisiológicos, al tratar de Jahwe, recurrirá a su hálito, en cuanto, bajo el impulso de la pasión y de la emoción, la vitalidad se expresa por el movimiento espontáneo de las manifestaciones del hálito.

Moisés, al entonar el himno de gracia a Jahwe por su acción salvífica en favor del pueblo elegido, pinta la acción de Jahwe como efecto de su hálito: «Et in spiritu furoris tui congregatae sunt aquae: stetit unda fluens, congregatae sunt abyssi in medio mari»: Ex. 15,8.

וברוח אפיך: expresión tanto más digna de notarse, cuanto en la descripción del hecho: Ex. 14,21, se atribuye el mismo efecto simplemente al viento de Jahwe.

Igualmente, el Rey Profeta, en su canto de acción de gracias por la liberación obtenida de sus enemigos, describe la potencia de Jahwe bajo idéntica imagen: «Et apparuerunt effusiones maris, et revelata sunt fundamenta orbis ab increpatione Domini, ab inspiratione spiritus furoris ejus»: ps. 18,16 (cfr. 2 Sam. 22,16).

La justicia de Jahwe contra los impíos, se expresa con dicha imagen: Jahwe los destruirá ומרוח אפו: Job 4,9; Is. 11,4; 17,13; 30,28; 33,11; 40,24; 41,2,16; 57,13; Jer. 13,24; 22,22.

Por el soplo de Jahwe:

---

(14) «Si l'on parle plutôt de l'Esprit —hace notar el autor del artículo «Trinité» en DTC—, c'est par analogie avec le souffle vital qui manifeste chez les animaux et chez les hommes la présence de la vie. Lui aussi, Jahvé, le grand vivant, a un Esprit de vie; il lui suffit de souffler pour se manifester...». DTC. artículo «Trinité», col. 1554.

a) Son creadas las criaturas: רוח־אל עשתני: Job 33,4; ps. 104,30.

b) Son vivificadas las criaturas: ונשמת שדי תחיני: Job 33,4; 27,3; ps. 139,7.

c) Es adornada la naturaleza: ברוחו שמים שפרה: Job 26,13; Is. 59,19; ps. 147,18.

d) En sentido antitético, todo muere y desaparece sin el hálito de Jahwe: ps. 104,29; Os. 13,15; Is. 40,7.

De los textos citados, fácilmente se echa de ver que en el ruaḥ-viento los hebreos veían el hálito, el soplo de la boca o de la nariz de Jahwe, haciendo uso del antropomorfismo. Dicha concepción entra dentro del cuadro de imágenes tan habituales a la literatura antico-testamentaria, en virtud de la cuales se habla:

1 Del *brazo de Jahwe*: זרוע יהוה 5x. 6,6; Deut. 5,15; ps. 44,4; 89,11.14; 98,1; 136,12; Is. 30,30; 33,2; 40,10; 51,9.

2. De la *mano de Jahwe*: יד־יהוה: Num. 11,23; Jud. 2,15; 1 Reg. 5,12; 2 Reg. 24,17; 1 Chron. 21,17; Job 12,9; 19,21; ps. 10,12; 32,4; 44,3; 139,10; Is. 14,27; 26,11; Ez 3,14.

3. Del *rostro de Jahwe*: פני יהוה: Thren. 4,16; ps. 31,21; Ex. 33,23; Num. 6,25; Deut. 32,20; 1 Reg. 13,12; 1 Chron. 16,11; Job 13,24; ps. 13,1; 27,8.9; 51,11.

4. De la *boca de Jahwe*: פי יהוה: ps. 33,6; 105,5; 119,13.72.88; 138,4; Is. 1,20; 58,14; 62,2; Os. 6,5.

De idéntica manera, la imagen del hálito y soplo de Jahwe viene a indicar la acción dinámica de Jahwe, que obra mediante el viento (15).

---

(15) VAN IMSCHOOT sintetiza estas diversas concepciones en los términos siguientes: «Le sens premier de ruaḥ est vent ou souffle: les deux significations se recontrent dans les textes anciens, celle de vent..., celle de souffle...; le vent est d'ailleurs dans la langue poétique «le souffle des narines» de Jahwe...». VAN IMSCHOOT, P.: *L'action de l'Esprit de Jahvé dans l'A. T.*, in: «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 23 (1934), pág.554.

Cfr. igualmente CEUPPENS, F.: *Theologia Biblica*, II, «De Sanctissima Trinitate», págs. 48-49, Romae-Taurini, 1949.

Una concepción relacionada con la expuesta en las páginas anteriores, si bien no revista su importancia, es la que ve en el ruaḥ el símbolo de la fragilidad, de la nada, de la vanidad. Dicha concepción quizá radique en la misma naturaleza del viento como fenómeno natural perceptible por nuestros sentidos externos; el viento, en efecto, dentro de su carácter misterioso, reviste igualmente las características de inmaterialidad, ligereza, cierta imperceptibilidad. Nada de extraño que,

La concepción antico-testamentaria del ruah físico-cosmológico en el Nuevo Testamento.—El estudio del pneûma en el Nuevo Testamento choca con idéntica dificultad que el examen del ruah en el Antiguo: sus diversas concepciones y significaciones.

Ateniéndonos a las estadísticas llevadas a cabo por Winstanley, el término πνεῦμα es usado 379 veces por los autores sagrados del Nuevo Testamento (16). De esas 379 veces, 158 son patrimonio del Apóstol Pablo, con significado asaz diverso, con frecuencia, en un mismo capítulo y hasta en un mismo versículo (17).

Si tratamos por ende de sistematizar las diversas concepciones bajo el fundamento del aspecto dinámico, topamos en el Nuevo Testamento con la concepción del pneûma, como fenómeno natural. Con todo, esta primera acepción, que en el Antiguo Testamento era la primitiva y fundamental, en el Nuevo goza ya de una mayor precisión científica. En el Antiguo Testamento, el viento era un fenómeno natural, pero con frecuencia se consideraba como un instrumento de la acción de Jahwe. En el Nuevo, el viento, cual fenómeno natural, aparece como algo completo en su constitución física, sin que sea preciso recurrir a dicha imagen para indicar la acción de Jahwe, bien que el viento, como todo ser creado, esté sujeto al dominio supremo de Jahwe.

Esta evolución quizá halle su razón de ser en el hecho que los hagiógrafos neo-testamentarios, para expresar la idea de viento,

---

merced a ello, en todas las épocas se haya recurrido a la imagen del viento para indicar la ligereza y la inconsistencia de una persona. Los hagiógrafos se servirán del ruah para expresar:

1. La necesidad de palabras, discursos: Job 6,26; 16,3.
2. La fragilidad de la vida, sus misérrimas condiciones: Job 7,7.
3. La vana y vacía sabiduría: Job 15,2.
4. La nada de las cosas existentes, en especial la vanidad de las riquezas: Eccl. 1,14.17; 2,11.17.26; 4,4.6.16; 5,15; 6,9; Is. 26,18; Mich. 2,11.
5. La sinrazón de los ídolos y falsos profetas: Is. 41,29; Jer. 5,13.
6. La herencia de los impíos y pecadores, igual al viento: Prov. 11,29; Os. 8,7; 12,2.
7. La futilidad de la mujer litigiosa: Prov. 27,16.
8. La nada del pueblo de Israel: ps. 78,39.

(16) WINSTANLEY, E. W.: *Spirit in the New Testament*, pág. 122, Cambridge, 1908.

(17) En orden a estas estadísticas sobre el Nuevo Testamento y el pneûma, siempre pueden ser consultadas, además de la citada obra de Winstanley, la tesis doctoral de SCHNEIDER, B.: *Dominus autem Spiritus est*, págs. 21-22, Romae. 1951, y el artículo de Gächter, igualmente citado en nuestro trabajo

como fenómeno natural, recurrirán, salvo rarísima vez, no al término πνεῦμα, sino al de ἄνεμος: Mt. 7,27 ; 8,26.27 ; 11,7 ; 14,24.30.32 ; 24,31 ; Mc. 4,39.40 ; Lc. 7,24 ; 8,25 ; Jac. 1,6 ; 3,4 ; Judas 12.

La concepción del pneûma, en su primera acepción correspondiente al ruaḥ antico-testamentario, cual viento, fenómeno natural y físico, creemos hallarlo únicamente en dos textos del Nuevo Testameno :

1) En el discurso nocturno de Jesús con Nicodemus, al tratar de la regeneración espiritual, con el fin de dar al Doctor judío una explicación basada en la experiencia del mundo físico, Cristo dirá : τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ...: Jo. 3,8. La imagen está calculada en el fenómeno natural del mundo físico : la invisibilidad, la misteriosidad, la no perceptibilidad relativa del viento, no son obstáculos contra la existencia real del fenómeno físico, que se nos evidencia por su actividad y dinamicidad.

2) Un segundo texto se halla en el Nuevo Testamento, en que se habla del viento como fenómeno natural, recurriendo, sin embargo, no al término πνεῦμα sino a otro de idéntica raíz : καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας: Act. 2,2.

Es de notar que en ambos textos neo-testamentarios se habla del pneûma como fenómeno natural, pero con la característica bien evidente de representar la acción del pneûma divino, de la fuerza divina, a través de dicho fenómeno natural. Es por lo que, creemos, el hagiógrafo recurre a la expresión πνεῦμαπνοή en lugar del término clásico ἄνεμος.

Fuera de estos dos textos, no hallamos en el Nuevo Testamento el pneûma bajo este significado, que permanece el fundamental y primitivo en el Antiguo Testamento. Prueba evidente de la mayor precisión que los términos y conceptos van adquiriendo.

II. RUAḤ, PRINCIPIO PSÍQUICO-FISIOLÓGICO

De la concepción primitiva del ruaḥ, expuesta en la sección anterior, fácilmente se podía progresar y llegar a la consideración del ruaḥ como principio psíquico-fisiológico. Hemos visto, en efecto, cómo el genio hebraico identificaba en cierto modo el hálito, el soplo de Jahwe con el viento, en cuanto era la manifestación de su vitalidad, de su vida ; de ahí era obvio el paso a la consideración del ruaḥ como principio vital, expresando la vida misma y sus fenómenos psicológicos mediante dicho término.

A todos es evidente el error de quien quisiera encontrar en la psicología hebraica las concepciones científicas, que son patrimonio de nuestro saber cultural. Para el hebreo, el ruaḥ envuelve una concepción ante todo física, que halla su complemento teológico en Jahwe; presupuesto este teocentrismo, será posible explicar la concepción psicológico-física, haciéndola derivar de su órbita teocéntrica.

Toda la concepción psíquico-fisiológica hebraica se basa en el principio establecido por el libro del Génesis 2,7, en que se narra la creación del hombre del barro de la tierra, mediante la infusión del principio vital, mediante el soplo divino.

Presupuesta esta narración bíblica de la creación humana, el hebreo establece, en todo su sistema fisiológico-psicológico, dos principios constitutivos esenciales, si se nos permite el uso de estas categorías de sabor un tanto filosófico: 1) בשר carne, y 2) נפש principio vital: Gen. 2,7.23; 6,3; 29,14; Lev. 13,2; 15,16; Num. 8,7; 2 Sam. 5,1; 19,13; 1 Reg. 21,27; Job 4,15; ps. 78,39; Is. 17,4.

Tan solo mediante la infusión del נפש el בשר llegará a constituirse en «anima vivens»: ויהי האדם לנפש חיה: Gen. 2,7. A estas dos nociones de la psicología hebraica, se añade una tercera, que precisamente constituye el objeto de nuestro estudio: «Dixitque Deus: Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est»: Gen. 6,3. Es el רוח.

Bien que no sea nuestro objetivo establecer las relaciones existentes entre el רוח y el נפש, con todo, a fin de determinar la noción dinámica del espíritu, no queremos pasar por alto ciertos aspectos de dicho problema.

En estos últimos tiempos, dos autores han tratado de investigar la relación existente entre el ruaḥ y el nephesh: van Imschoot y Larcher.

Van Imschoot, en su estudio «L'action de l'Esprit de Jahvé dans l'A. T.», dice textualmente: «L'on voit que ruaḥ exprime souvent une conception parallèle à celle de nephesh... Cependant la ruaḥ est plus extérieure a l'être vivant que la nephesh, liée au sang (Lev 17,11; Deut. 12,26, cfr. Gen. 9,4); la ruaḥ est plutôt ce qui l'anime et lui donne la force; nephesh, l'être animé; de plus l'idée de force n'est pas associée à la nephesh comme à la ruaḥ» (18).

Larcher, a su vez, establece las relaciones psicológicas entre el cuerpo y el alma, en la concepción hebraica, y añade: «...La con-

(18) Van Imschoot, *o. c.*, pág: 555.

ception hébraique de l'homme est celle d'une corps animé, d'une chair vivifiée par le souffle de vie. Le mot (nephech) que la Vulgate rend par «anima» et que l'on traduit habituellment par «âme» désigne pourtant une réalité assez différente. De par sa nature, elle a pour fonction d'animer le corps, avec lequel elle forme un tout homogène. D'après certaines conceptions anciennes, elle réside principalement dans le sang ; ou encore, elle est en relation si étroite avec le souffle de vie, donné et repris par Dieu, mais envisagé comme résidant dans l'homme, qu'elle semble souvent s'identifier avec lui. Elle perd sa réalité propre, sa vraie nature, lorsqu'elle cesse d'animer le corps et les textes ne disent pas explicitement que c'est elle qui se rend au Chéôl» (19).

En la interpretación de van Imschoot, al igual que en la de Larcher, no cabe duda que existe, al menos, cierta distinción entre el ruaḥ y el nephesh. Van Imschoot lo expresa claramente: «...la ruaḥ est plutôt ce qui l'anime et lui donne la force ; nephesh, l'être animé...». Larcher lo indica implícitamente: «...ou encore, elle est en relation si étroite avec la souffle de vie, donné et repris par Dieu, mais envisagé comme résidant dans l'homme...»: en la expresión «souffle de vie» se halla incluída, sin duda, la idea hebraica del ruaḥ.

Si bien, de los libros sagrados difícilmente puede resolverse categórica y definitivamente esta cuestión, ya que los textos bíblicos, además de estar enteramente libres de toda preocupación científica, en el presente tema se contentan con descripciones un tanto vagas, con todo el defender la identidad entre el ruaḥ y el nephesh, bajo su aspecto psíquico-fisiológico, parece tan probable, dado que los mismos actos e idénticos sentimientos se atribuyen, tanto al ruaḥ como al nephesh.

Hablando de la muerte, los agiógrafos la explican sea por la privación del nephesh como del ruaḥ. En la historia de Raquel se dice: ויהי בצאת נפשה: Gen. 35,18, mientras en la visión tétrica de Ezequiel la carencia se atribuye a la privación del ruaḥ: אין בהם רוח: Ez. 37,8.

Igualmente, ya el ruaḥ ya el nephesh se convertirán en centro de idénticos sentimientos y afectos. Cfr. respecto del nephesh: ps. 6,4 ; 42,7.12 ; 43,5 ; 44,26 ; 108,26 ; 119,28.81, textos en los que el

(19) LARCHER, CHR.: *La doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament*, in: «Lumière et Vie», 3 (1952), pág. 14.

nephesh es sujeto de actos psicológicos, que otros textos los atribuyen al ruaḥ, cual veremos en las páginas posteriores.

Si volvemos nuestras consideraciones al ruaḥ, como principio psíquico-fisiológico, hallamos en el Antiguo Testamento al ruaḥ:

1) Como principio, en virtud del cual la carne, el בשר se convierte en «ens vivum, animatum», sea que el ruaḥ constituya:

a) Lo que en nuestra psicología moderna se apellida principio vital: Gen. 6,3.17; 7,15.22; Job 27,3; 32,8; Eccl. 8,8a.b; ps. 31,6; 135,17; 146,4; Jer. 10,14; 51,17; Ez. 1,20.21; 10,17; 37,5.6.8.10; Hab. 2,19.

Al igual en nuestra primera sección de nuestro estudio el genio hebraico, de la consideración del viento como fenómeno natural e instrumento de la actividad dinámica de Jahwe, llegó a ver en el viento el hálito, el soplo del mismo Jahwe, de idéntico modo, en esta segunda sección comprobamos que el principio vital que entraña el ruaḥ se expresará no rara vez por el hálito de la boca o la respiración de las narices, ya que la actividad animal y humana, producto del ruaḥ, se patentiza al exterior mediante la respiración: cfr. Gen. 7,22; ps. 135,17.

b) Sea que el ruaḥ, como principio vital, exprese lo que en nuestra concepción actual calificamos por puros sentimientos o actos psíquicos, como «perder el coraje», «confortar el ánimo», etc.: רוח ולא־היה בם עוד, se dice en Jos. 5,1, para indicar el estado de depresión moral y decaimiento psíquico, de que fueron víctimas los reyes Amorreos a la llegada de los israelitas.

En la historia de Sansón, hallándose en cierta ocasión el juez de Israel muerto de sed, abrió Jahwe la roca para prodigarle el agua refrigerante; el texto sagrado expresa este efecto mediante el citado uso del ruaḥ: ותשב רוחו: Jud. 15,19; cfr. igualmente 1 Sam. 30,12.

De acuerdo con su concepción fundamental teocéntrica, este principio vital, en los hagiógrafos, aparecerá en relación con Jahwe, en cuanto procede de él y retorna a él: será el mismo ruaḥ de Jahwe el que anima y vivifica nuestro בשר, de donde se desprende que, al término de la vida, el ruaḥ retornará a su principio, Jahwe, del que salió.

Así en Gen. 6,3, se habla de רוחי, de algo perteneciente a Jahwe mismo, siendo el Creador quien habla: ויאמר יהוה. Se indica ya la concepción de la oposición entre el רוח y el בשר, el רוח perteneciente a Jahwe y el בשר algo equivalente a nada, si no fuera vivificado por el רוח de Jahwe; tanto más cuanto el autor sagrado parece haber que-

rido pintar esta oposición mediante el uso del sufijo de primera y el pronombre de tercera en los dos términos opuestos: רוחי y הוא בשר.

Esta concepción halla un eco todavía más profundo en los libros de Job y Eccl., envolviendo, a su vez, cierto matiz pesimístico, cual si, tras la partida del ruaḥ hacia Jahwe, tuviéramos la destrucción total del hombre.

Para Job, presupuesto el principio fundamental que el ruaḥ de todos los hombres pertenece a Jahwe: אשר בידו רוח כל־בשר־איש: Job 12,10, el hagiógrafo del dolor llegará a la conclusión de la destrucción del hombre, en caso de que Jahwe haga retornar a sí el ruaḥ: Job 34,14-15; 27,3.

En la concepción del Eclesiastés, idéntica sería la condición del animal y del hombre, por lo que atañe al principio vital, siendo un mismo ruaḥ el que vivifica a ambos: ורוח אחד לכל; de donde uno como otro mueren al retirarse el ruaḥ, principio vital. Por ello el Eccl. no titubeará en su consecuencia, extrema en el enunciado, y nunca defendida siquiera por el más rígido evolucionismo materialista: אין ומותר האדם מן־הבהמה: Eccl. 3,19.21.

Jahwe es, por tanto, quien por su ruaḥ vivifica todo ser, y nada viviente, sin este hálito divino, puede subsistir; de modo que la muerte no es sino el acto divino mediante el cual Jahwe retira del ser creado su ruaḥ, volviendo éste a su origen: והרוח תשוב אל־האלהים: Eccl. 12.7 (20).

El salmista expresará igualmente dicha concepción mediante el paralelismo antitético: «Si aufers spiritum eorum, decedunt et revertuntur in pulverem suum. Si emittis spiritum tuum, creantur, et renovas faciem terrae»: ps. 104,29-30.

Idéntico punto de vista en los profetas: en Jahwe radica el principio vital que vivifica la humanidad: Is. 42,5. Y Ezequiel gráficamente en su visión de los huesos áridos, pintará a Jahwe como introduciendo el ruaḥ para darles vida: הנה אני מביא בכם רוח וחייתם: Ez. 37,5.6; cfr. Zach. 12,1.

2) Como centro de sentimientos, afectos y demás actos psico-

---

(20) ARNAL, en su estudio *La notion de l'esprit: sa genèse et son évolution dans la théologie chrétienne*, sintetiza magistralmente esta evolución doctrinal: «Par son souffle, Jéhovah donne la vie à l'homme comme à l'animal; l'individu vit mais c'est Dieu qui l'anime. Qu-il retire son souffle et l'être n'est plus, que l'esprit de l'Eternel passe et les ossements desséchés reprennent vie». ARNAL, J., *o. c.*, pág. 16, París, 1908.

lógicos, que, en nuestra psicología moderna, no siempre pueden atribuirse al alma, tal cual los modernos entienden este último término. El ruaḥ aparece, en efecto, como centro:

1. De la *amargura:* Gen. 26,35.
2. Del *temor* y *turbación:* Gen. 41,8; Jos. 2,11; 5,1; Dan. 2,1.3; 7,20.
3. De la *tristeza* y *aflicción:* 1 Sam. 1,15; Prov. 25,28; Is. 54,6; 1 Reg. 21,5; Job 7,11; Prov. 15,13; 17,22; 18,14; Is. 61,3; 66,2.
4. Del *abatimiento:* ps. 34,19; 51,19; 143,4.7.
5. De la *humildad:* Prov. 16,19; 29,23; Is. 57,15a.b.
6. De la *soberbia* y *arrogancia:* Prov. 16,19; Dan. 5,20.
7. De la *ceguera interior:* Deut. 2,30.
8. De la *doblez del ánimo:* ps. 32,2.
9. De la *fidelidad* o *infidelidad:* ps. 78,8; Prov. 11,13.
10. De los *celos:* Num. 5,14.30.
11. De la *ira* y *furor:* ps. 106,33; Eccl. 7,9; Ez. 3,14b; Is. 61,3; Jud. 8,3; Job. 21,4.
12. De la *admiración:* 1 Reg. 10,5; 2 Chron. 9,4.
13. De la *generosidad* y *prontitud de ánimo*. Ex. 35,21; ps. 51,12.13.14.
14. Del *dominio de sí mismo:* Prov. 16,32; 17,27.
15. De *afectos* y *sentimientos* en general: Num. 14,24; Is. 19,3, Agg. 1,14a.b (21).

Bajo este prisma se comprenden fácilmente los calificativos que los hagiógrafos dan al ruaḥ, haciéndole sujeto de vicios y virtudes, es decir, principio dinámico del que proceden tanto los actos virtuosos como los pecaminosos. El ruaḥ es llamado:

1. Spiritus *zelotypiae:* Num. 5,14.30.
2. Spiritus *soporis:* Is. 29.10.
3. Spiritus *mendacii:* 1 Reg. 22,22.23; 2 Chron. 18,21-22.

---

(21) En relación igualmente con esta concepción se hallan aquellos textos en los que el ruaḥ se pinta cual si fuera la «inteligencia» o representara «las aptitudes y cualidades intelectuales», que en nuestra psicología moderna se relacionan ya con el alma, ya con sus diversas potencias. Así se habla:

a) De las dotes y cualidades aptas para gobernar: Num. 27,18 (interpretado a la luz de Deut. 34,9); Prov. 17,27; Eccli. 39,8.

b) De las dotes y predisposiciones de alguno para constituir el santuario, los vestidos, etc.: Ex. 28,3; 31.3; 35,31.

c) De las ideas y pensamientos del hombre: Ez. 11,5b; 20,32.

4. Spiritus *fornicationis:* Os. 1,12; 5,4.
5. Spiritus *immunditiae:* Zach. 13,2.
6. Spiritus *sapientiae:* Deut. 34,9.
7. Spiritus *firmus:* ps. 51,14.
8. Spiritus *generosus:* ps. 51,14.
9. Spiritus *judicii:* Is. 28,6.
10. Spiritus *sanctus:* Is. 63,10; ps. 51,13.
11. Spiritus *novus:* Ez. 11,19; 18,31; 36,26.
12. Spiritus *gratiae et precum:* Zach 12,10.

Como se echa de ver, bajo esta concepción psíquico-fisiológica del Antiguo Testamento, radica la idea del ruaḥ como principio dinámico, en relación íntima con Jahwe, ya que procede de él y retorna a él, pues Jahwe es la fuente de vida por antonomasia: ps. 16,10, Sap. 16,13; Deut. 32,39; 1 Reg. 2,6.

La concepción antico-testamentaria del ruaḥ psíquico-fisiológico del Nuevo Testamento.—Hicimos notar en la primera sección, al tratar del ruaḥ como principio físico, que el Nuevo Testamento contiene ideas de una precisión mucho más científica. Idéntica observación vale para esta segunda sección, sobre el ruaḥ como principio psíquico-fisiológico. Los hagiógrafos del Nuevo Testamento no estimarán necesario unir absolutamente el principio y el hálito vital a Jahwe. Con todo, en una proporción mucho mayor que en el pneûma-viento, el hálito asaz frecuentemente se relaciona con Jahwe, considerando en el hálito la misma vida bajo el prisma de un don de Dios.

Bajo este aspecto, el texto clásico, que en su expresión externa nos evoca más gráficamente el Antiguo Testamento, es el de Act. 17,25, en el discurso de Pablo en medio del Areopago: αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα; idea antico-testamentaria, bien grabada, aun en su enunciado, en 2 Mach. 3,22-23: Dios nos da la vida y el hálito, es decir, aquello por lo que podemos vivir, constituyendo nuestro principio vital. De ahí que Pablo concluya con la fórmula externamente más panteísta que conozca la literatura: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν: Act. 17,28.

El pneûma como principio vital halla eco bien profundo en el Nuevo Testamento. Lucas, al referirnos la resurrección de la hija de Jairo, nos describe al pneûma como el principio cuyo retorno en el cuerpo inanimado de la joven: καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, la vivifica y comunica la energía de producir actos vitales: καὶ ἀνέστη παραχρῆμα: Lc. 7,55, completado mediante la frase de Mc. 5,42:

καὶ περιεπάτει. La idea de retorno, incluída en el verbo ἐπιστρέφω, nos evoca bien patentemente la concepción antico-testamentaria del ruaḥ, que sale y retorna a Jahwe, que, en el caso de una resurrección, debe retornar al hombre, tanto más cuanto el verbo griego sería sinónimo conceptual del hebreo שוב: Eccl. 12,7.

En la narración de la muerte de Nuestro Señor, los cuatro Evangelistas pintan la separación del pneûma bajo el símbolo antico-testamentario de la entrega, del retorno del ruaḥ: Mc. 15,37; Lc. 23,46; Mt. 27,50; Jo. 19,30.

Mc. y Lc. emplean la expresión ἐξέπνευσεν, compuesto de πνέω, encontrado ya en nuestra primera sección, y la preposición ἐξ, que indica la separación, el paso de un lugar a otro. El principio vital que obraba en Cristo hombre, al salir de Nuestro Señor para retornar a Jahwe: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίδεμαι τὸ πνεῦμά μου: Lc. 23,46, en ese instante viene la muerte.

En Mt. y Jo. se enuncia también dicha concepción mediante el uso de los verbos ἀφῆκεν (Mt.) y παρέδωκεν (Jo.). El primer término, compuesto de ἀπό e ἵημι, indicando la idea de la salida de alguna cosa es profundo, cual si se recorriera un camino para dirigirse a Jahwe. En Jo., finalmente, la concepción se expresa por el verbo παραδίδωμι, término que incluye la idea de entrega, don...: Cristo Jesús hace entrega de su principio vital a Jahwe.

Por lo demás es digna de notarse la circunstancia indicada expresamente por los Sinópticos e implícitamente por Juan: Cristo, en el último instante de su vida, dió una gran voz, φωνὴν μεγάλην Mt. 27,50; Mc. 15,37; Lc. 23,46; Jo. 19,30 Sin querer violentar el texto de Lc. y Jo., quienes transcriben palabras pronunciadas por Cristo, que correspondían al φωνὴν μεγάλην, si bien los dos nos dan frases distintas, creemos que quizá bajo esa circunstancia, en la narración de los Evangelistas, se haga relación al fenómeno natural que acompaña el último hálito de la vida, ese ronco y más profundo emitir que caracteriza la respiración final, hálito que se identifica, a su vez, con el pneûma y el ruaḥ. Ello hallaría su fundamento en la descripción de Mc., quien íntimamente une las dos ideas de la emisión de la voz y la entrega del pneûma: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν: Mc. 15,37 (22).

---

(22) Cfr. igualmente Act. 7,59; Jac. 2,26; Apoc. 13,15; 11,11.

De esta concepción del pneûma, como hálito y principio vital, era fácil pasar a la consideración estrictamente psicológica del pneûma, como parte integrante del compuesto humano, en cuya evolución los autores neo-testamentarios, bien que den muestras de una precisión científica mucho mayor que los hagiógrafos del Antiguo Testamento, no obstante son siempre tributarios de las concepciones antico-testamentarias. Por lo que en su estudio exegético, no tanto nos hemos de servir de nuestro mundo psicológico y las categorías actuales, cuanto de la cultura antigua, expresada en los libros sagrados del Antiguo Testamento.

El pneûma, para los hagiógrafos neo-testamentarios, es una parte del compuesto humano, parte, sin duda, más noble y excelente que la σάρξ (23).

Al hablar de los términos psicológicos en uso en el Antiguo Testamento, hicimos constar la existencia de בשר, נפש y רוח. En el Nuevo Testamento la dificultad se acrecienta, por cuanto topamos no con tres, sino al menos con cinco términos psicológicos: πνεῦμα, νοῦς, ψυχή, σάρξ, σῶμα.

Dada la finalidad de nuestro trabajo, de patentizar el aspecto dinámico del ruaḥ-pneûma, no podemos adentrarnos en la solución de los problemas que dichos cinco términos incluyen; queremos solamente hacer ver que siempre el pneûma neo-testamentario, aun bajo su aspecto psicológico-fisiológico, responde a la concepción dinámica.

Pneûma, parte natural del hombre.—No se puede poner en tela de juicio la existencia del pneûma neo-testamentario como parte natural del hombre. La dificultad nace cuando se trata de descubrir de facto en un texto concreto dicha concepción, máxime por cuanto en el contexto con frecuencia vienen unidos dos o más pneûmas, con sentidos un tanto diversos. Como criterio para descubrir dicha concepción natural del pneûma, puede servirnos el establecido por Bertrams, que ciertamente nos resuelve muchos casos difíciles: «Der Zusammenhang entscheidet für den natürlichen Sinn überall dort, wo dem Begriff

(23) En este apartado la σάρξ no reviste la significación moral de las epístolas paulinas. Esta última concepción será objeto de examen en el capítulo reservado al pneûma en la vida cristiana. Aquí lo consideramos solamente bajo el prisma de parte integrante del compuesto humano físico, que halla su complemento en el pneûma.

πνεῦμα der Begriff σῶμα oder σάρξ in der einfachen Bedeutung «menschlicher Leib» gegenüber gestellt wird» (24).

Ejemplo clásico de la contraposición de ambos términos, conforme al principio de Bertrams, nos lo da 1 Cor. 5,3: ἐγὼ μὲν γάρ, ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι. Pablo, en el caso del incestuoso, si bien ausente con el cuerpo, con el alma se halla presente en la reunión de Corinto (25).

Bajo el mismo prisma, la predicación apostólica, en su doctrina moral, hablará de la santificación del cuerpo y del alma, en cuanto ambas partes constitutivas del hombre deben resplandecer por su santidad y pureza: 1 Cor. 7,34; 2 Cor. 7,1; Gal. 6,18; 2 Thess. 2,13; Phil. 4,23; 2 Tim. 4,22; Philm. 25; 1 Pt. 1,2.

La psicología neo-testamentaria considera el pneûma:

a) Como la facultad que en nuestros días llamaríamos «inteligencia»: Act. 19,21; 1 Cor. 2,11; Rom. 11,8; Mc. 2,8.

b) Como la sede de afectos y sentimientos:

1. *Mansedumbre:* Gal. 6,1; 1 Cor. 4,21.
2. *Ira:* Act. 17,16.
3. *Ardor interno:* Act. 18,25.
4. *Turbación:* Jo. 13,21; 11,33.
5. *Tristeza:* Mc. 8,12.
6. *Tranquilidad e intranquilidad:* 1 Cor. 16,18; 2 Cor. 7,13; 2,13
7. *Afectos en general:* Lc. 1,47; Mt. 5,3; 2 Cor. 12,18.

El pneûma aparece siempre como el principio generador, dinámico, de actos distintos, correspondientes a nuestra psicología.

Como hemos anotado ya, en los hagiógrafos neo-testamentarios no siempre aparece una termología fija y determinada en orden al pneûma psicológico:

1) Por lo que hace el cuerpo, recurren a dos términos, que incluyen un significado más o menos idéntico: σάρξ y σῶμα. En el σάρξ.

a) Ven el elemento material constitutivo del individuo humano: 1 Cor. 5,3.5; 2 Cor. 12,7; Gal. 4,13.14; 6,13; Rom. 2,28; Eph. 2,11; Col 2,1.5.13; Phil. 1,24.

b) Ven también el hombre total: Rom. 3,20; 1 Cor. 1,29; 15,50; 2 Cor. 4,11; Gal. 2,16; Eph. 5,29 (26).

---

(24) BERTRAMS, H.: *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, in: «Neutestamentliche Abhandl.», 4/4, pág. 6, Münster, 1913

(25) Cfr. en el mismo sentido Col. 2,5; 2 Cor. 7,1.

(26) Cfr. ARNAL, *o. c.*, págs. 146-149, quien per longum et latum estudia el σάρξ en su significación natural.

2) El σάρξ y el σῶμα con frecuencia mutuamente se yuxtaponen en el Nuevo Testamento:

a) πνεῦμα-σάρξ: Rom. 1,4; 8,4-6.27; 1 Cor. 5,5; 2 Cor. 7,1; Gal. 3,2-3; 4,29; 5,16-17.18; 6,8; Eph. 5,18; 1 Tom. 3,16; Mt. 26,41; Mc. 14,38.

b) πνεῦμα-σῶμα: Rom. 8,10-11; 8,13; 1 Cor. 5,3; 7,34; 12,13; Eph. 4,4; 1 Cor. 6,16.17.

c) Quizá pueda proponerse una tercera combinación y contraposición entre νοῦς-σάρξ: Rom. 7,22-25; 1,28; 12,2; 1 Cor. 2,10-16; Eph. 4,17.23; Col. 2,18.

3) El artículo de Festugière: «La Trichotomie de I Thess. 5,23 et la philosophie grecque» (27), nos da fundamento para hablar en el Nuevo Testamento no tan sólo de dicotomía, como en los números anteriores, sino también de una tricotomía, al menos considerando externamente los textos. El texto clásico es el examinado por el citado autor, en el que S. Pablo desea a los Tesalonicenses sean santificados por Dios totalmente: ὁλοτελεῖς, en cuanto al πνεῦμα, al ψυχή y el σῶμα, cual si se indicaran las tres partes del compuesto humano Fuera del citado texto paulino, en ninguna página del Nuevo Testamento aparece la tricotomía enunciada con la fuerza de la perícopa paulina. Con todo, bajo cierta obscuridad, quizá se pueda hallar una reminiscencia de ello en los siguientes textos. Phil. 1,27; 1 Cor 2,13-14; 15,45; Hebr. 4,12.

Por lo que atañe al πνεῦμα y al ψυχή, difícil nos parece se pueda llegar a una conclusión definitiva, ya que el uso de ambos términos en los textos neo-testamentarios varía con frecuencia en bien distintas modalidades.

No faltan autores que en el ψυχή quieren ver la parte inferior, sensitiva del alma; en el πνεῦμα, en cambio, la parte espiritual y más íntima.

Hay textos, sin embargo, que dan pie a dicha interpretación; bastará citar los textos paulinos de 1 Cor. 2,13-14; 15.45-47. Con todo, dicha opinión, basada esencialmente en la exégesis de 1 Cor. 2,11-14, no creemos sea la más probable, ya que la oposición que establece el Apóstol en dicha perícopa parece centrarse entre los hombres que carecen del πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, y los hombres que lo poseen. Los primeros son denominados con la expresión ψυχικὸς δὲ ἄνδρωπος: v. 14, los

(27) FESTUGIÈRE, A.-M., *o. c.*, in: «Recherches de Science religieuse», XX (1930), págs. 385-415.

segundos con la de ὁ δὲ πνευματικός: v. 15. En este caso, no refiriéndose la oposición a las partes sensibles y espirituales del alma, el Apóstol hablará del πνεῦμα τοῦ ἀνδρώπου: v. 11, y del πνεῦμα τοῦ κόσμου: v. 12, ya que el hombre, bien que posea el pneûma humano, si carece del pneûma divino, en modo alguno llegará a la comprensión de las cosas que exigen previamente la posesión del pneûma divino.

Por lo demás, no faltan en el Apóstol textos en los que, enunciando ideas muy elevadas, recurre al ψυχή con un contenido mucho más profundo e íntimo que el de simple parte inferior y sensible de nuestra alma: ἐγὼ δὲ μάρτυρα τὸν Θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν: 2 Cor. 1,23; cfr. 2 Cor. 12,15. En el texto de Phil. 1,27: ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ, difícilmente se podrá describir la diversidad de significado que entrañan ambos términos, debiendo recurrir más bien a un simple ἓν διὰ δυοῖν. Cfr. igualmente Rom. 2,9; 11,3; 31,1; Eph. 6,6; Col. 3,23.

Por dicha razón, si queremos hallar el fundamento de la distinción entre el ψυχή y el πνεῦμα, quizá nos sirva de luz la división antico-testamentaria del נפש y el רוח.

Pablo, «hebraeus ex hebraeis»: Phil. 3,5, «secus pedes Gamalielis eruditus juxta veritatem paternae legis»: Act. 22,3 en el ψυχή y el πνεῦμα varía idénticas modalidades conceptuales que en el נפש y el רוח antico-testamentario. De este modo, a la luz de lo dicho en páginas anteriores sobre dicha terminología antico-testamentaria, tendríamos o identidad entre ambos términos conceptuales, o el πνεῦμα haría relación al principio vital en cuanto, partiendo de Dios, vivifica el alma, mientras el ψυχή indicaría el alma misma ya vivificada y animada. De donde se desprende que Pablo y los hagiógrafos neotestamentarios atribuyen tanto al ψυχή cuanto al πνεῦμα, ya idénticas, ya diversas propiedades.

La relación, por ende, entre ambos términos, en modo alguno debemos hallarla en concepciones filosóficas extrañas al mundo hebreo, sino más bien en aquel ambiente, extraño a preocupaciones científicas y filosóficas, que caracterizó casi siempre el mundo de los hagiógrafos.

Podemos transcribir textualmente la conclusión de Festugière: «πνεῦμα peut signifier soit la partie la plus haute, soit le principe même de l'âme, l'esprit qui insuffle la vie a l'âme: c' est l'âme de l'âme» (28). El πνεῦμα responde al רוח del Antiguo Testamento; el

ψυχή, en cambio, al נפש glosando el texto de Festugière, podemos completarlo: l'esprit (רוח-πνεῦμα) de l'âme (נפש-πνεῦμα).

De la conclusión precedente podemos quizá servirnos para la interpretación de la aparente tricotomía paulina, en su clásico texto de 1 Thess. 5,23. Pues, se nos hace un poco duro querer interpretarlo a la luz de la filosofía griega. Tres, en efecto, son los términos que juegan papel preponderante en la división tripartita de Platón:

1. νοῦς, el alma intelectual.
2. ψυχή, el alma sensitiva, o las buenas pasiones (= θυμός).
3. σῶμα, las pasiones inferiores, en sentido peyorativo (= ἐπιθυμητικόν). (29).

Esta concepción filosófica no puede encuadrarse dentro de la terminología paulina, máxime en el texto paulino de Tesalonicenses, ya que el Apóstol habla de la integridad total del hombre, comprendiendo en ella igualmente al σῶμα, que, como hemos visto, en el divino Platón reviste un matiz marcadamente peyorativo.

Mejor será, en consecuencia, recurrir para su interpretación a la concepción antico-testamentaria, expuesta en páginas anteriores, sin necesidad de violentar mediante contenidos doctrinales de filosofías ajenas al mundo y cultura hebreos. Una es la mente de los filósofos griegos cuando teorizan sobre las partes psicológicas del hombre, y otra, bien diversa, la de los hagiógrafos.

Como conclusión, hacemos nuestra la del citado autor: «Dieu pour l'homme, ne se contente pas de le créer corps et âme, simple vivant. Il lui insuffle quelque chose de lui-même, lui donne part à son esprit. La vie supérieure en l'homme n'est donc pas seulement ordonnée au divin, elle est communication de Dieu... C'est d'un fait révélé, l' ἐνέπνευσεν de la Genèse, que le πνεῦμα paulinien tire tout droit son origine. Nul Grec n'eût pu l'inventer» (30).

El πνεῦμα como el ψνχή del Nuevo Testamento están en rela-

---

(28) FESTUGIÈRE, o. c., pág. 387.

(29) FESTUGIÈRE, *o. c.*, págs. 410 y sigs.

(30) FESTUGIÈRE, *o. c.*, pág. 411.

Con todo, no podemos subscribir la opinión de Bertrams, que quisiera ver en 1 Thess. 5,23 una mera locución retórica: «Eine Stütze könnte sie an 1 Thess. 5,23 haben. Da in der Hl. Schrift im allgemeinen und in den paulinischen Briefen im besonderen die Dichotomie des Menschen festgehalten und gelehrt ist, kann es nicht die Absicht des Apostels gewesen sein, 1 Thess. 5,23 eine Dreiteilung des Menschen zu behaupten... Die Dreiteilung ist nur als rhetorische Wendung

ción respectivamente con el רוח y el נפש del Antiguo Testamento, sea cual fuere la modalidad conceptual que diferencia ambos términos.

III. RUAḤ, PRINCIPIO DINÁMICO REGULADOR DEL GOBIERNO DIVINO

Es en esta tercera sección donde el aspecto dinámico del ruaḥ llegará a su plena evolución, por lo que atañe a las ideas antico-testamentarias. El espíritu jahwista del pueblo de Israel, como hemos anotado ya más de una vez, trataba de buscar en Dios siempre y a través de todas las manifestaciones de su vida, el principio y la causa de toda actividad. Jahwe será principio dinámico y el pueblo vivirá bajo el impulso de esa dynamis.

Trataremos en esta sección de dar una síntesis de los dos puntos de vista que en el Antiguo Testamento se dibujan en orden al ruaḥ como principio dinámico y activo del gobierno divino:

1. El ruaḥ bajo su aspecto carismático.
2. El ruaḥ bajo su aspecto moral, interno.

Estos dos aspectos regirán la actividad del pneûma en el Nuevo Testamento y en la vida cristiana.

1. *El ruaḥ bajo su aspecto carismático.*

La primera característica de la acción del ruah en los hombres, como principio del gobierno divino, es quizá el papel que la dynamis divina ejerce en orden a ciertos grupos de personas. Esa distinción de castas en la acción pneumatológica, esa quasi-limitación de su actividad, aparece como la nota contrastante entre ambos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, ya que la universidad de la acción del pneûma será en la nueva economía el principio regulador de toda la vida cristiana, universalidad, por cierto, bien predicha ya en el mismo Antiguo Testamento: Joel, 3,1-3, como la nota constitutiva de la Nueva Alianza. Toda la economía del Antiguo Testamento se asienta en la alianza establecida entre Jahwe y su pue

---

anzusehen». BERTRAMS, *o. c.*, págs. 24-25. Nos parece muy poco, y, sobre todo, adolece de poco sabor antico-testamentario.

blo Israel. Cual todo pacto bilateral, para su validez exige mutuas obligaciones por ambas partes.

Si bien esta alianza, bajo su aspecto solemne y formal, usando términos modernos de la Moral, se consolida tan sólo en el monte Sinaí: Ex. 24,8 ss.; 34,28 ss.; Deut. 5,2; 9,11, con todo, la historia total del pueblo de Israel, aun en orden a los padres que precedieron a los años de Moisés, se halla bajo los auspicios de la alianza con Jahwe. Del Génesis se echa de ver el pacto existente entre Jahwe y Abraham: Gen. 15,18; entre Jahwe e Isaac: Gen. 26,3; entre Jahwe y Jacob: Gen: 28,13.14.15, pactos que, en los libros sagrados, serán glosados y cantados juntamente con la alianza del Sinaí, cual signo providencial de la protección de Jahwe en favor de su pueblo: Ex. 2,24; 6,4.5; Lev. 26,42; Deut. 4,13· Jer. 34,13; Os 8,1.

Esta concepción de la alianza y pacto bilateral a una con todo lo anteriormente anotado sobre la pneumatología, nos hace ver el papel que el ruaḥ ejercerá. Jahwe, en efecto, en virtud de esta alianza, se ve precisado a dirigir y proteger su pueblo; y esta función será el ruaḥ precisamente quien la desempeñe (31).

En conformidad a las diversas circunstancias por las que atravesará la historia de Israel, el ruaḥ variará su modo de obrar. No será idéntica su acción en el pueblo, cuando éste se halle bajo la dominación egipcia, o se encuentre en su período glorioso de la monarquía, o bajo la potencia extranjera dominadora, suavizada únicamente por las promesas de los profetas (32).

Así, en Gen. 41,38, se describe a José lleno del ruaḥ: אלהים בו רוח, bajo un aspecto carismático, cual se echa de ver del contexto, ya que el ruaḥ le es dado para interpretar, en nombre y virtud de Jahwe, los sueños: Gen. 39,21.23; 40,8; 41,13.16.39; cfr. igualmente Dan. 4,5.6.15; 5,11.12.14; 6,4.

---

(31) Cfr. VAN IMSCHOOT, P.: *L' Esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle*, in: «Ephemerides Theol. Lov.», 13 (1936), pág. 204.

(32) Esta diversa manera de obrar lo hace recalcar muy bien van Imschoot: «... la première (façon), qui paraît la plus ancienne, le décrit comme agissant par intermittence dans certains individus, chez lesquels il provoque des explosions d'enthousiasme guerrier ou religieux, de force ou de courage, de science ou d'exaltation prophétiques. La seconde décrit l'esprit de Jahvé comme un don divin permanent accordé en vue d'une fonction ou d'une mission déterminées». VAN IMSCHOOT: *L'esprit de Jahvé source de vie dans l'A. T.*, in: «Revue Biblique», 44 (1935), pág. 481.

En la historia del pueblo de Israel, bajo la dirección de Moisés, el caudillo es pintado cual obrando, en el desempeño de sus funciones, bajo la acción directa del ruaḥ. Ello se patentiza por el relato de los 70 ancianos, que son escogidos a fin de ayudar a Moisés en el gobierno del pueblo. Jahwe tomará del ruaḥ que reside en Moisés, como una parte, y lo hará posar sobre los 70 ancianos: Num. 11,17.25.26.29. En dicho texto es bien manifiesta la función carismática del ruaḥ por cuanto se ponen en relación directa e inmediata la entrega del ruaḥ y el gobierno del pueblo (33).

A través de las páginas de la historia de los Jueces de Israel, el ruaḥ es la fuerza mediante la cual obran aquellos valerosos guerreros y jefes.

Si bien los Jueces fueran jefes de su pueblo, y algunos de ellos gobernaran por un espacio asaz largo de tiempo, con todo, la acción carismática del ruaḥ no goza todavía de aquella estabilidad y duración, que será una de las características de la acción del ruaḥ en la historia de los reyes de Israel. Se trata más bien de una acción más o menos transitoria, que hace relación a una circunstancia particular de la vida del pueblo de Israel, en general a un peligro para su existencia, peligro que reclama, en virtud de la alianza contraída, la intervención de Jahwe en favor de su pueblo.

En la historia del primer juez de Israel, Otoniel, se echa de ver el esquema que servirá de base a la descripción de las proezas de todos sus sucesores:

a) El pueblo se olvida de Jahwe, fornicando con Baalim y Astaroth: Jud. 3,7.

b) Jahwe, en castigo, les somete a yugo extranjero: Jud. 3,8.

c) Bajo la opresión de la tiranía, el pueblo se vuelve a Jahwe y reclama su protección: Jud. 3,9.

d) Jahwe, misericordioso, les envía un libertador que, lleno del ruaḥ, salvará a Israel, triunfando sobre la opresión: Jud. 3,9.10. Cfr. igualmente Jud. 3,12-14.15; 4,1-2.3; 6,1-4.7.11 14.16.34; 8,33.34; 10,6-9.10.15.29; 13,1.25; 14,6.19; 15,14

Como se echa de ver, se infunde el ruaḥ con miras a la victoria contra la opresión de los Sirios: Jud. 3,10, Madianitas: Jud. 6,34,

---

(33) Por lo demás, toda la historia de Moisés es descrita bajo este ángulo de vista, cual jefe que, en nombre de Jahwe, ejerce su misión: Ex. 21,1; 24,3.12; Deut. 4,1.

Amonitas: Jud. 11,29, Filisteos: Jud. 14,19; 15,14, todos aquellos, en suma, que ponían en peligro la existencia del pueblo de Jahwe.

Ese aspecto dinámico del ruaḥ aparece bien claro en la misma narración del libro sagrado, en cuanto los hagiógrafos ponen en relación directa la liberación del pueblo con la toma de posesión del ruaḥ en uno de los jueces, cual si la acción liberadora del jefe israelita dependiera de ese principio dinámico: Jud. 3,10; 6,34-40; 11,29.32-33; 14,6.19; 15,14-15.

El ruaḥ carismático en la historia de la monarquía de Israel.—La constitución de la monarquía establece en la historia de Israel el comienzo de un cambio asaz profundo por lo que se refiere al gobierno teocrático de Jahwe. Hasta este momento Jahwe era el Rey y Señor del pueblo de Israel; en virtud de la alianza bilateral, Jahwe debía gobernar y defender a su pueblo.

Introducido el régimen monárquico, bien que el pacto bilateral entre Jahwe y su pueblo no pierda su valor, con todo la plena y absoluta potestad que poseía Jahwe sobre su pueblo, pasa en algún modo al rey, como se echa de ver de la historia de 1 Sam. 8,6.7.8.18.19; 10,19; 12,12. De ahí que la demanda del pueblo no agradara a Samuel (34).

Ya hicimos notar anteriormente la diferencia que caracterizará la acción del ruaḥ en la historia de los Jueces y de los Reyes de Israel. Dicha divergencia radica en la naturaleza misma del oficio: los Jueces, de por sí, eran más o menos jefes que debían salvar al pueblo en circunstancias bien determinadas, por lo que la acción del ruaḥ se limitaba, en cierto sentido, a dichos momentos decisivos de la vida del pueblo; los Reyes, por el contrario, de por sí, eran jefes del pueblo que durante toda la vida debían regir los destinos políticos y militares del pueblo de Israel. De ahí que necesiten la asistencia divina en modo diverso que los Jueces. Ello dará al ruaḥ carismático, a su acción, una evolución decisiva.

Esta nuestra conclusión se patentiza por la historia de los dos primeros reyes de Israel, Saúl y David.

Habiendo Saúl caído en la desgracia de Jahwe, y decretado ya en las esferas de la divinidad que el reino de Israel debía pasar a manos

---

(34) Con todo no estará de más hacer notar, por lo que se refiere a la crítica textual, la doble tradición que el texto bíblico parece contener: la primera, contraria a la constitución de la monarquía: 1 Sam. 8,1-22; 10,17-25; la segunda, más o menos favorable: 1 Sam. 9,1-10.16.

de David: 1 Sam. 15,11.23, Samuel unge al hijo menor de Jesé. En este momento, irrumpe el ruaḥ sobre la persona del joven David: 1 Sam. 16,13. En esta descripción del libro de Samuel, queremos recalcar los tres puntos siguientes:

1) En el contexto de 1 Sam. 16. los vv. 13-14 están íntimamente ligados entre sí: ungido David como rey y, en consecuencia, una vez que el ruaḥ ha bajado sobre él, el hagiógrafo hace notar: שאול ורוח יהוה סרה מעם: 1 Sam. 16,14. Dicha expresión del autor sagrado nos hace ver que la acción carismática del ruaḥ esta en relación directa con el oficio de rey. Si dicho oficio, dicho título, desaparece, como en el caso de Saúl, la acción del ruaḥ se vuelve inútil: en David irrumpe el ruaḥ por razón del oficio: צלח, a Saúl se le quita, o más bien, se retira el ruaḥ de él: סור, ya que el oficio no existe.

2) Es de notar igualmente la expresión: מהיום ההוא ומעלה: 1 Sam. 16,13. Con dicha frase, el autor sagrado parece querer recalcar que David, una vez constituído rey, poseyó el ruaḥ carismático hasta el fin de su reinado y de su vida, ya que nunca fué privado, como en el caso de Saúl, de su realeza. Tendríamos, por ende, explicitada la acción contínua y sistemática del ruaḥ carismático, en relación directa con un oficio.

3) Finalmente, en la descripción presente, a la venida del ruaḥ no se atribuye ningún efecto, contrariamente a lo que acaecía en la historia de los Jueces, en la que la acción del ruaḥ traía siempre una consecuencia inmediata, la liberación del pueblo elegido. Ello nos patentiza claramente la función del ruaḥ carismático como algo estable, fijo; sirviéndonos de la terminología teológica, diríamos se trata de una «gratia status» que, sin duda, hace relación a la función carismática del Espíritu (35).

Teniendo presente cuanto acabamos de decir, se comprendería perfectamente la expresión del salmo 51,13, presuponiendo por hipótesis la autenticidad davídica, por lo demás no muy probable, de dicho salmo: אל־תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל־תקח ממני.

Dicha expresión se referiría, si fuera David, a 1 Sam. 16,14, al hecho que en dicho texto se describe. El salmista pediría ser librado

(35) No faltan en los libros sagrados del Antiguo Testamento textos en los que se describe dicha concepción carismática, si bien no con tanta claridad en orden a algún oficio que se debe cumplir: 1 Chron. 12,19; Zach. 4,6; Is. 42,1; 61,1; 2 Reg. 2,9.15; 19,7; Is. 37,7; 1 Sam. 11,6.

de la punición que recayó sobre la persona del primer rey de Israel.

La evolución de la pneumatología antico-testamentaria es bien patente, si bien el aspecto fundamental del ruaḥ sea siempre idéntico, es decir, algo dinámico y vital, que constituye la fuerza de Jahwe.

El ruaḥ carismático en orden a los Profetas.—En la historia del pueblo israelítico, los Profetas desempeñaron un papel que está en relación íntima con la vida del pueblo elegido. Los Profetas eran considerados cual los familiares de Jahwe, dado que proclaman, en nombre de Jahwe, la palabra del Altísimo.

Los Profetas, como hace notar acertadamente van den Oudenrijn, «quorum scripta exstant in Sacro Codice firmam persuasionem ostendunt circa factum se verba praedicationis suae divinitus accepisse et in tradendis hujusmodi verbis a Jahwe acceptis munus propheticum proprie consistere» (36). De ahí que la profecía fuera considerada como uno de los favores más grandes de Dios: Deut. 18,15-18; Os. 12,10; Am. 2,11.

Mas la profecía no se debe considerar, en modo alguno, como un don ordenado a la perfección propia y personal del profeta: si Jahwe habla al profeta, ello entra dentro del cuadro de la economía salvífica divina en orden a su pueblo, ya que Jahwe está obligado, en virtud de la alianza bilateral, a salvar a su pueblo (37).

De lo dicho se puede ya vislumbrar la manera de obrar del ruaḥ en el profeta: idéntica será su acción, en el fondo, a la descrita anteriormente, si bien de un modo más íntimo y, en cierto sentido, más potente, dada la unión más profunda del profeta con Jahwe. Pero el último fundamento de dicha acción radicará siempre en el hecho primitivo de la alianza existente entre Jahwe y su pueblo. Jahwe será siempre, aun presupuesta la existencia del rey en la monarquía, el verdadero jefe del pueblo de Israel; de ahí que sólo Jahwe será, en definitiva, quien escogerá los medios para cumplir sus designios en orden a su pueblo y a sus súbditos.

Para los hagiógrafos no cabe duda que la acción del ruaḥ sobre los profetas es la manifestación más potente, más viva y dinámica

---

(36) VAN DEN OUDENRIJN, M. A.: *De Prophetiae charismate in populo israelitico libri quatuor*, págs. 15-16, Romae, 1926.

(37) «Der 'Geist des Herrn Jahweh', dice Koch, ist dem Propheten nicht geschenkt zu seiner eigenen religiös-sittlichen Vervollkommung; sondern zum Wohle des Volkes». KOCH, R.: *Des Gottesgeist und der Messias*, in «Biblica», 27 (1946), pág. 401.

de dicho principio vital, de manera que el profeta es llamado por antonomasia el איש הרוח: Os 9,7. Dicha concepción se echa de ver.

1) Por el modo cómo los libros del Antiguo Testamento describen la acción del ruaḥ sobre los Profetas:

a) Ya en Num. 11,25 se indica el efecto inmediato de la acción del ruaḥ sobre los Profetas. Cfr. igualmente Num. 11,26.29; 24,2; 1 Sam. 10,6.10; 19,20.23; 2 Chron. 15,1; 20,14; 14,10; Ez. 11,5.

b) El profeta es descrito, en orden a su vida, bajo la dirección inmediata de la acción dinámica del ruaḥ: 1 Reg. 18,12; 2 Reg. 2,16; Ez. 2,2; 3,12.14a; 8,3; 11,1.24a.b; 37,1; 43,5.

c) Idéntica concepción aparece en los falsos profetas de Israel: el profeta es pintado bajo la acción carismática del ruaḥ de Jahwe, de manera que, bajo este punto de vista, no existe distinción alguna entre los falsos y verdaderos profetas.

Así, en la historia de Miqueas se ve que, discrepando dos profetas Miqueas y Sedecías, en cuanto que el primero predecía la tragedia en la guerra del rey de Judá contra los Sirios, mientras el segundo la fortuna, Miqueas arguyó diciendo que la predicción de Sedecías provenía del ruaḥ mentiroso que hablaba por boca de Sedecías. A lo cual, Sedecías replicó con una bofetada, acompañada de esta significativa expresión: אי־זה עבר רוח יהוה מאתי לדבר אותך: 1 Reg. 22,24; 2 Chron. 18,23.

Bien se echa de ver la convicción de Israel, que en el profeta era el ruaḥ de Jahwe quien obraba.

d) A idéntica conclusión se llega si consideramos la concepción de los verdaderos profetas. Como los falsos profetas, los verdaderos tienen conciencia de que obran bajo la acción del ruaḥ: 2 Reg. 2,9.15.

2) Por la expresión que usan los profetas:

a) Ellos hablan en nombre de Jahwe, y lo indican expresamente: Is. 1,2; 20,2; 48,16.

b) Se describen a sí mismo como llenos del ruaḥ, a fin de cumplir su función profética: Mich. 3,8; Ez. 2,2.3 ss.; 11,5; Os. 9,7.

c) En virtud de dicha convicción es Jahwe quien habla. De ahí que los profetas exijan sumisión y obediencia a lo que dicen, ya que hablan «spiritu sancto inspirati»: 2 Pt. 1,21. Nos basta citar las expresiones más habituales de los libros proféticos:

1. כי יהוה דבר: Is. 1,2; 20,2.
2. שמעו דבר־יהוה: Is. 1,10.

3. הדבר הזה אשר דבר: Is. 38,7.

4. כה אמר יהוה: Is. 48,17; 49,22.25; Jer. 15,19; Mich. 3,5; 1 Reg. 12,24; 2 Sam. 12,7.11.

5. רוח יהוה דבר־בי: 2 Sam. 23,2.

De lo dicho se patentiza que el ruaḥ obra a través del profeta, en relación con la misión que el mismo Jahwe debe cumplir en orden a su pueblo; mediante el profeta, Jahwe expresa su voluntad salvífica por lo que mira al pueblo de Israel. Al cumplimiento de esta voluntad está vinculada la salvación del puebblo. Ello no es sino un llamamiento al cumplimiento del tratado estipulado entre ambas partes: si Israel escucha y cumple la palabra de Jahwe, éste se verá precisado a llevar a cabo, de su parte, lo vinculado en la alianza, es decir, la salvación de Israel.

Persiste siempre la eficacia del pacto entre Jahwe e Israel, a través de todas las vicisitudes de su historia: Ag. 2,5; Zach. 7,12; Neh. 9,30.

Las conclusiones enunciadas anteriormente nos dan pie para la interpretación de las célebres perícopas del libro de Isaías, sin querer adentrarnos en la cuestión, bien complicada, de la composicion del libro, que no influye en modo alguno en orden a nuestro tema.

En la primera parte del libro topamos con la perícopa del capítulo 11, en el que el Mesías es descrito lleno del ruaḥ.

En la exégesis de dicha perícopa, no se puede prescindir del contexto escriturístico, examinado en las páginas anteriores, merced al cual los reyes y profetas aparecen como llenos del ruaḥ de Jahwe, a fin de cumplir la misión confiada a ellos, misión más o menos estable y duradera, de donde el ruaḥ de Jahwe residirá sobre ellos en conformidad con la naturaleza de su oficio.

Isaías, enunciada la infusión de ruaḥ de Jahwe sobre el Mesías, a continuación expresa la misión que debe realizar: Is. 11,3 ss. El Mesías, en efecto, es Profeta κατ' ἐξοχήν: Deut. 18,15.18; de ahí que, para cumplir su misión profética, será revestido del ruaḥ de una manera más plena y potente. Como Rey, igualmente, recibirá en un grado más perfecto que sus antecesores, la potencia del ruah, a fin de extender su dominio real a través de todos los pueblos de la tierra: Is. 2,2-5; 9,5-7; 11,6-10.

Por lo demás, la expresión del libro sagrado: ונחה עליו רוח יהוה:

Is. 11,2, corresponde a la idea que se halla en la historia del profeta Eliseo: 2 Reg. 2,15 (38).

Esta interpretación se completa con la consideración de otras dos perícopas, que se hallan en las partes deútero y trito-isaíticas: Is. 42,1 ss.; 61,1 ss. En Is. 42,1 ss., el profeta, hablando del siervo de Jahwe, al igual que en Is. 61,1 ss., lo describe como lleno del ruaḥ para llevar a cabo su misión; pues, descrita la infusión del ruaḥ de Jahwe, se proclama acto seguido su misión.

En Is. 61,1 ss., ello es todavía más patente, en cuanto su misión se indica mediante el uso de 6 verbos en infinitivo precedidos por la preposición final ל.

El término mismo que se usa en Is. 42,1: נתתי, infundir, dar, es el vocablo clásico y más usado para expresar la infusión carismática del ruaḥ: Num. 11,25.26.29; 1 Reg. 22,22.23; 2 Reg. 19,7; 2 Chrom. 18,20.22.23; Is. 37,7; Ez. 11,19; 36,36.37; 37,14.

Por lo demás, la expresión que caracteriza en estas dos perícopas la expresión del Mesías: עבד יהוה, no rara vez es usada en el Antiguo Testamento como calificativo de los Jueces, Reyes y Profetas.

1. De Abraham, Patriarca: Gen. 26,24; ps. 105,6.
2. De Moisés, jefe y profeta: ps. 105,26.
3. De Josué, jefe: Jos. 24,29; Jud. 2,8.
4. De David, rey y profeta: 2 Sam. 3,18; 7,5.8; 1 Reg. 3,6; 8,66; 11,13; 14,8; 2 Reg. 20,6; ps. 18,1; 36,1; 78,70; Is. 37,55; Jer. 33,21.26.
5. De Elías, profeta. 2 Reg. 9,36; 10,10.
6. De los profetas: Jer. 7,25; Am. 3,7.

Todos ellos son siervos de Jahwe, que es el único Señor y Rey de Israel; su misión la reciben de Jahwe y Jahwe les da su fuerza, mediante el ruaḥ. El siervo de que hablan las perícopas isaíticas, es

---

(38) Esta parece ser igualmente la conclusión de Touzard: «Le sens général de ce passage est facile à saisir. Le 'rejéton d'Isaï' sera un juge parfait (3b-c); il aura une attention particulière pour ceux que la justice humaine néglige trop souvent, les pauvres et les malheureux (4a-b)... Grâce à ces dispositions il inaugurera ce règne de la paix si admirablement décrit dans les v. 6-8 du même chapitre.

Ce n'est pas de lui-même que le nouveau David réalisera ce portrait du juge idéal; mais l'esprit de Jahweh lui conférera une dignité, une puissance d'agir, une justice toutes surhumaines. L'esprit de Jahweh reposera sur lui, demeurera en lui d'une façon permanente. Touzard, J.: *Isaïe XI, 2-3a et les sept dons du Saint-Esprit*, in: «Revue Biblique», 8 (1899), págs. 249-250.

el siervo de Jahwe κατ' ἐξοχήν por lo que es revestido del ruaḥ de manera plena y perfecta.

Ruaḥ, carisma dinámico.—Esta nos parece ser la principal conclusión que se deduce de todo lo anteriormente anotado. El ruaḥ aparece como una dynamis, como una fuerza, en correspondencia con su significación primitiva de viento y hálito. Esta conclusión se evidencia por una serie de circunstancias que rodean y revisten toda la descripción de la acción del ruaḥ como principio dinámico del gobierno divino.

1. Los términos que se indican para indicar la acción del ruaḥ, son esencialmente dinámicos, ya sea en su sentido obvio y natural, ya sea en cuanto presupone la existencia y permanencia de una fuerza dinámica:

a) צלח, invadir, irrumpir: Jud. 14,6,19; 15,14; 1 Sam. 10,6.10; 11,6; 16,13; 18,10.

b) בוא, entrar, invadir: Ez. 11,5.

c) נפל, caer sobre alguno: Ez. 11,5.

d) לבש, revestir: Jud. 6,34; 1 Chron. 12,19; 2 Chron. 24,20.

e) נתן, dar, infundir: Num. 11,25.26.29; 1 Reg. 22,22.23; 2 Reg. 19,7; 2 Chron. 18,20.22.23; Is. 37,7; 42,1; Ez. 11,a9; 36,26.27; 37,14.

f) נסך, derramar, infundir: Is. 29,10.

g) שפך, derramar, infundir: Ez. 39,29; Joel 3,1.2; Zach. 12,10.

h) נוח, descansar: 2 Reg. 2,15; Is. 11,2.

i) שלח, enviar: Jud. 9,23.

j) נשא, coger a uno, llevar a uno violentamente: 1 Reg. 18,12; 2 Reg. 2,16; Ez. 3,12; 3,14a; 8,3; 11,1.24a; 43,5.

k) עור, excitar, suscitar: 1 Chron. 5,26; 2 Chron. 21,16; 36,22; Esdr. 1,1; Is. 32,15; Jer. 51,1; Agg. 1,14.

l) בעת, sobrecoger, apresar: 1 Sam. 16,14.

m) עמד, permanecer: Agg. 2,5.

n) היה, estar, ser: Num. 24,2; Jud. 3,10; 11,29; 1 Sam. 19,9. 20.23; 2 Chron. 15,1; 20,14; Dan. 4,5.6.15; 5,11.12.14; 6,4.

o) עבר, pasar: 1 Reg. 22,24.

p) סור, abandonar, salir: 1 Sam. 16,14.

2. El ruaḥ aparece todavía revestido de una capa material, cual si fuese una fuerza material que obra en el hombre que lo posee, una fuerza que puede dividirse o distribuirse: Eliseo pide a su maestro que le dé una doble porción de su ruaḥ: 2 Reg. 2,9.15. Cfr. igualmente Num. 11,17.25; 1 Jo. 4,13; Tit. 3,6.

3. Las acciones llevadas a cabo por el ruaḥ o bajo su impulso, se describen todavía en la imagen de una dynamis física, con frecuencia la del viento: 1 Reg. 18,12; 2 Reg. 2,16; Ez. 3,12.14a; 8,3; 11,1.24a.b; 37,1; 43,5.

4. Este aspecto dinámico de la acción carismática del ruaḥ aparece todavía con más viveza en la circunstancia, a primera vista un tanto chocante, de atribuir a Jahwe los malos efectos, mediante la acción del ruaḥ.

En la explicación de este fenómeno escriturístico, en modo alguno debemos recurrir a nuestras concepciones teológicas actuales, referentes a la permisión del mal, a la causa con doble efecto, etc.: son concepciones estas bien ajenas al mundo cultural hebraico y demasiado complicadas.

No cabe duda que para los hagiógrafos del Antiguo Testamento los efectos malos son atribuídos a Jahwe, al igual que los efectos buenos.

Ya en el libro de los Jueces se dice taxativamente cómo Jahwe, para crear disturbios entre Abimélex y los Siquemitas, envió un ruaḥ malo: וישלח אלהים רוח רעה: Jud. 9,23. En el mismo capítulo se describen los efectos de este ruaḥ enviado por Jahwe: Jud. 9,25-27.

Idéntica idea se expresa en 1 Reg. 22, en donde poéticamente se describe el consejo de ministros en torno a Jahwe, su Jefe; estos ministros son los espíritus que deliberan con Jahwe sobre el modo de engañar a Ajab, rey de Israel: vv. 19-20. Entre las diversas propuestas, es aceptada la del que planeó esta singular escaramuza: convertirse en רוח שקר, a fin de poder hablar por la boca de todos los profetas que rodeaban al rey de Israel. Y el hagiógrafo no titubeará en describir la acción de Jahwe, que ratificará solemnemente dicha propuesta: צא ועשה־כן 1 Reg. 22,22.

En esta perícopa, no cabe duda que es Jahwe quien pone este רוח שקר en boca de todos los profetas de Ajab: 1 Reg. 22,23. Cfr. igualmente 2 Chron. 18,20.22.23; 2 Reg. 19,7; Is. 37,7.

Con mayor claridad, si cabe, se patentiza esta concepción a través de la trágica historia de Saúl en 1 Sam. 16-19.

Una vez que el ruaḥ se retira de Saúl, ungido ya David como rey, el hagiógrafo pinta a Saúl bajo el influjo de un ruaḥ malo: 1 Sam. 16,14, texto en el que es de notar la expresión רוח־רעה מאת יהוה.

Se trata, por ende, de un ruaḥ enviado por Jahwe; bajo este ángulo de vista no habría distinción alguna entre este ruaḥ que envía Jahwe contra Saúl y el ruaḥ enviado igualmente por Jahwe sobre el hijo de Jesé: 1 Sam. 16,13: ambos ruaḥ provienen de Jahwe.

Esta interpretación que se basa en la expresión מאת יהוה, se consolida aún más mediante las frases que emplea el hagiógrafo a través de los diversos capítulos que narran la historia de los dos primeros reyes de Israel. Así en 1 Sam. 16,15.16 ; 18,10 ; 19,9 se habla categóricamente de רוח אלהים רעה (יהוה, en 19,9) : el mal espíritu proviene claramente y está en relación directa con Jahwe. Para el hagiógrafo ello es tan obvio que en el texto hebraico de 1 Sam. 16,23, se habla únicamente de רוח־אלהים sin añadir, como en la Vulgata, el calificativo de «malus».

En la explicación de este fenómeno escriturístico, debemos tener bien presente que para los hebreos Jahwe es el principio universal de toda actividad que se despliega en el mundo. El genio cultural hebraico no se preocupa de examinar la relación de las acciones del ruaḥ, de ver como se compaginan con los atributos divinos. Para ellos, el principio básico que regula toda su teología, es el hecho de Jahwe, origen y fundamento de toda actividad, de toda acción física, fisiológica y psicológica, sin que se detengan en la objeción, pues para ellos no lo es, de la naturaleza moral, como lo llamaríamos hoy, de los actos.

El ruaḥ es, dentro de la concepción hebrea, la dynamis, la fuerza que lleva a término lo expresado por Jahwe ; dado su absoluto dominio sobre todo lo creado, todo lo que se realiza en el mundo físico y psicológico será atribuído igualmente a la potencia, al ruaḥ de Jahwe (39).

Recurrir a explicaciones un tanto abstractas, queriendo introducir entre los hebreos concepciones filosófico-teológicas más o menos occidentales, nos parece un tanto violento, máxime si tenemos presente que el genio hebraico, como el oriental en general, prefiere lo concreto a todo lo abstracto.

De todo lo expuesto nos parece bien clara la noción dinámica del ruaḥ en orden al gobierno divino. Esta dynamis se identifica, a su vez, con Jahwe, no siendo otra cosa que la fuerza, la vis con la que Jahwe obra al exterior.

Tan fuerte es esta convicción en los hagiógrafos antico-testamen-

---

(39) Arnal expresa sintéticamente esta conclusión en los siguientes términos: «C'est le même esprit, l'esprit de Dieu qui agit sans cesse, et les mauvais esprits sont conçus non comme des êtres personnels, independants de Dieu, opposés à Jéhovah, mais comme de simples modes de l'esprit accomplissant la volonté de l'Eternel». Arnal, *o. c.*, pág. 27.

tarios, que con frecuencia atribuirán a Jahwe, a su fuerza, sin hablar del ruaḥ, acciones que se atribuyen en otros textos al ruaḥ: cfr. Ex. 15,6; 32,11; Deut. 9,29; 2 Reg. 17,36; Bar. 2,11; ps. 77,15; 1 Mach. 4,9-11; Neh. 1,10; Jer. 10,12; 32,17, etc. Hablarán igualmente de la «mano de Jahwe» sobre el profeta: 1 Reg. 18,46; 2 Reg. 3,15; Ez. 1,3; 3,22; 37,1; 40,1; Ez. 8,1, expresión que es sinónima de «ruaḥ Jahwe» sobre el profeta: Num. 24,2; 1 Sam. 19,20.23; 2 Chron. 15,1; 20,14.

El ruaḥ es el mismo Jahwe que obra en el mundo, siendo, en efecto, su Creador y Señor: «L'Esprit, c'est Dieu à l'oeuvre..., c'est Dieu agissant, propagateur de vie» (40).

2. *El ruaḥ bajo su aspecto moral, interno.*

El investigador que, tras el estudio del ruaḥ carismático, se adentra en la consideración del ruaḥ como principio de vida interna, como principio moral en el Antiguo Testamento, no puede menos de sentir cierta depresión, al constatar que dicho aspecto se reduce a límites bien pequeños.

El profeta Ezequiel será prácticamente el primero que, con cierta claridad, enunciará este nuevo aspecto en la consideración del ruaḥ. Antes de él, tan sólo Isaías: 4,3-6; 28,6; 32,15-19, y Jeremías: 31,31-34, esbozarán los postulados de la pneumatología interior y moral.

El profeta Jeremías, contemporáneo de la tragedia del reino de Judá, en contraposición a la alianza antigua de Moisés, sellada en tablas escritas de piedra, predice una alianza futura, escatológica, que no se ratificará exteriormente mediante piedras materiales, sino será cincelada en el interior del corazón.

Es la oposición del profeta de Anatoth a la religión que se basa única y exclusivamente en lo exterior de la Ley: será suplantada por la religión que radica en el conocimiento de Dios, en la piedad que nace de dicho conocimiento, y no en lo puramente literal de la Ley.

---

(40) Goumaz, L.: *Les conquêtes de l'Esprit*, pág. 15, Lausanne, 1947.

El libro canónico de la Sabiduría nos da igualmente mucho material para ver la relación íntima del pneûma con Dios: Sap. 1,7; 7,22.23.24; 8,1; 9,17; 12,1, etc. No obstante, dado el carácter peculiar de los libros sapienciales, reservamos su estudio para el último capítulo, la sección de la personalidad del Espíritu.

Esta observación de Jeremías será completada por su coetáneo Ezequiel, quien, bajo la impresión causada por el destierro y la derrota del año 597, verá en ello el signo del castigo divino, y volverá, en consecuencia, su atención a la función interna del ruaḥ, a la transformación de la vida, para evitar ulteriores penas y puniciones.

Es preciso que Jahwe sea el pueblo de Israel, en conformidad con el significado fundamental del pacto contraído entre Jahwe e Israel; mas no pura y simplemente por el cumplimiento externo de los preceptos de Jahwe, sino más bien mediante la realización interna del contenido del tratado.

Es un paso bien decisivo el que se realiza en la doctrina pneumatológica del Antiguo Testamento, mediante la aportación doctrinal de Jeremías y, sobre todo, de Ezequiel.

Es el espíritu, el ruaḥ, el que hará que Israel llegue a ser un pueblo, que obedecerá a Jahwe, y ello no sólo externamente, sino también internamente. Mediante el ruaḥ el hombre será capaz de cumplir los preceptos de Jahwe. Es el ruaḥ que reside en los miembros de la comunidad de Israel: pensamiento bien extraño hasta el momento, y de capital importancia por la evolución que obtendrá en la pneumatología del Nuevo Testamento; es el ruaḥ igualmente que transforma el interior de los miembros de la comunidad: idea igualmente bien ajena hasta el presente, y de importancia bien transcendental por lo que atañe al desarrollo que conseguirá en la pneumatología del Nuevo Testamento.

Ezequiel exige de sus contemporáneos la reflexión interna, la penitencia de su vida pasada, la vuelta a Jahwe, para recibir un לב חדש y un רוח חדשה: Ez. 36,26; y ello con una bien precisa finalidad: cumplir los preceptos de Jahwe y caminar por la vía de Jahwe: Ez. 36,27. Cfr. igualmente Ez. 11,19.20; 18,31; 37,14; 39,29; Zach. 12,10.

Ezequiel no determina la manera cómo el ruaḥ llegará a ponerse en contacto con el hombre, su modo concreto de obrar: se contenta con enunciar el hecho.

El resto sobrepasa quizá las concepciones antico-testamentarias, que hallarán su complemento merced a la revelación neo-testamentaria, a la que bajo su capa apocalíptica y escatológica miraría nuestro profeta (41).

---

(41) El contexto de Ezequiel nos daría pie para la interpretación del ps. 51, ya que, en el caso de que no se admita la autenticidad davídica del salmo, de las

Se vislumbra así la concepción grandiosa del Nuevo Testamento, en la que el ruaḥ será el principio transformador y vital de la vida moral e interna del cristiano.

* * *

En el Nuevo Testamento, ambas concepciones del ruaḥ, carismática e interna o moral, como principio dinámico del gobierno divino, llegarán a tal complemento que superará en mucho la correspondiente evolución del ruaḥ en su aspecto físico y psicológico, estudiado en este primer capítulo.

Ambos aspectos, carismático e interno, jugarán un papel preponderante en Cristo, y de Cristo, nuestro modelo y maestro, pasarán a nosotros para trocarse en principio de toda la vida cristiana, sea en el oficio apostólico, ministerial, puramente interno, etc.

Por motivos indicados en las primeras páginas del artículo, nos limitaremos únicamente a la consideración de la función que el pneûma desempeña en la persona de Cristo, esperando, con la gracia de Dios, poder publicar pronto, en sendos artículos, nuestro estudio sobre el pneûma en los Apóstoles y el pneûma en la vida cristiana, estudio que debe necesariamente completar la consideración de la función del pneûma en Cristo.

(Continuará)

Fr. José Goitia, O. F. M.

---

ideas de Ezequiel se llega a comprender asaz claramente ciertas expresiones de dicho salmo: ps. 51,12.13.14.

Un manuscrito hebreo protomasorético y nueva teoría acerca de los llamados MSS. Ben Naftalí

I

1.—*Descripción del manuscrito.*

Bajo el número 558 del Catálogo manuscrito del Seminario Judío de Nueva York (núm. 2640, página 3 del Catálogo de Elkan Natan Adler) están encuadernados—en volumen misceláneo—26 folios de diversos MSS. bíblicos. Algunos muy interesantes, vg.: el f. 10 (Lev. 27:7...): fragmento insignificante que pertenece al MS. 506, f 11 (antes ENA 2641, f. 24), del cual se desprendió. Es un MS. babilónico puro que no está en la lista de MSS. babilónicos de la Biblia Hebraica de K.

Interesante también el f. 7 a, b (Sl. 136,22-141,7; 24,7 × 25,5) por su vocalización arcaica, y el folio 2 a, b (Jr. 8,20-9,12; 9,12-9,24): folio puntuado según el sistema de Ben Naftalí, en el cual abundan los puntos interiores y los *rafés* (1).

Pero el MS. verdaderamente importante es el 558, ff. 21-22: dos folios de 24 × 18 cms., escritos a dos caras. Están rayados a punzón, con rayado horizontal, más prieto de lo que acostumbran los Códices bíblicos en pergamino. Este rayado no es siempre de la misma anchura. El rayado vertical se compone de dos líneas que marcan el principio del verso y su final. Ordinariamente los versículos no ocupan toda la línea hasta el margen final, pero el copista ha colocado en esos casos los (:) del *sof pasuq*—que son siempre dos,

(1) En él se lee también אֲבוֹתָם.

juntos y levantados—en el margen. Cuando el versículo no cabe en una línea, continúa en la siguiente, pero respetando el margen final. En cada página hay 28 líneas, pero en f. 21 b y 22 a hay una línea más: un verso olvidado que ha sido escrito entre líneas por el mismo escriba del resto del MS.

El estado de conservación de este MS. deja mucho que desear: el f. 21 a (parte exterior de la piel) tiene las líneas cercanas a los márgenes, llenas de agujeros o roturas que hacen imposible la lectura completa y segura.

En el f. 21 b y 22 a la dificultad de lectura se agrava a causa del papel celofán que recubre las líneas cercanas a los márgenes superior e inferior. El f. 22 b (cara externa de la piel) tiene en su parte superior muchas perforaciones y raeduras del pergamino. Esta cara, que por lo demás está bastante clara, carece casi totalmente de puntuación de 1 m.

La tinta del texto consonántico y del vocálico de 1 m es de color castaño: el mismo color en ambos textos, lo que hace suponer que el escriba y el *naqdán* fueron una misma persona.

La caligrafía es de escriba profesional. El carácter de letra es semejante al de un grupo de MSS. del mismo Seminario neoyorkino, de parecidas características textuales, v. g.: MS. 503, ff. 15-16; MS. 512, ff. 15-16.

Es muy característico el *'ayn*, cuyo apéndice inferior está extraordinariamente desarrollado, lo mismo que en MSS e incunables sefardíes; y, como en éstos, procura enlazar con otra consonante.

El apéndice del *lamed* está muy poco desarrollado, como en los MSS. antiguos. Notable es la cortedad del tronco del *qof* y del *kaf* final. El *mem* está muy abierto; el *he'* es abierto. *Śin* o *šin* unas veces llevan diacrítico, otras no. Parece que el diacrítico—que es diacrítico exterior—se debe al *naqdán*, en funciones de tal, porque en el f. 22 b, donde apenas actuó el *naqdán*, desaparecen los diacríticos.

Por la paleografía (2) difícilmente podríamos asignar extraordinaria antigüedad al MS. 558, ff. 21-22. La antigüedad veneranda del

---

(2) Acerca del valor paleográfico de ciertas formas de las letras hebraicas, véanse las observaciones—bastantes de ellas discutibles—de MOSES GASTER, *Hebrew Illuminated Bibles of the IXth and Xth Centuries*. (Reimpresión del trabajo publicado en «Proceedings of the Society of Biblical Archaelogy», junio, 1900), pág. 14.

MS. se deduce de la puntuación de 1 m. e incluso de las vocales y acentos añadidos por una segunda mano.

La existencia de dos distintos *naqdanim* se infiere de la diversa tinta: color castaño en la puntuación de 1m; tinta negruzca, en la 2m. La forma o dirección de los signos varía también en una y otra mano.

No siempre es fácil o seguro distinguir las dos manos: en las notas de pie de página, o en las notas adicionales al fin del artículo, procuramos señalar esa inseguridad. Las dudas se hacen más frecuentes en las primeras y últimas líneas de las páginas (menos en folio 22 b) por ser estas líneas las más averiadas del MS. y por estar gran parte de ellas recubiertas con papel celofán.

La interrogación que acompaña a los puntos ordinariamente se refiere no a duda de si el punto es de primera o 2m, sino a si es punto intencionado o es más bien uno de esos puntos de muy diversa procedencia que se encuentran en todos los MSS. viejos.

Como se verá, la 2m, en cuestión de vocales, añade pocas correcciones a la 1m; alguna puntuación vocálica puesta por ella es del mismo carácter que las del primer *naqdán;* vg., el emplear *patah* por *qameṣ*. Si no corrige la vocalización de 1m es, al parecer, porque está conforme con ella.

Por el contrario, en punto a acentos, la 2m introduce constantes adiciones (es imposible que en la transcripción del MS. consten todas las adiciones de 2m de las líneas cimeras o bajeras de nuestro MS., excepto líneas finales del f. 22 b). Hay que advertir que los acentos de 2m presentan a veces formas poco precisas; pero, aun así, con certeza se puede afirmar que tales acentos difieren muy frecuentemente de los acentos que encontramos en la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle, que es el texto que usamos para comparar: difieren en cantidad, en calidad y en posición. Aunque 2m se acerca al texto «receptus» más que 1m, su sistema de acentuación difiere del sistema «receptus», y sus signos acentuales recuerdan a veces, por su forma y por sus múltiples valencias significativas, a los acentos «palestinenses».

La 2m tiene la preocupación de los *maqqef*, preocupación ajena a la 1m. Incluso, muy frecuentemente, con minúsculos *maqqef* une dos consonantes de una misma palabra.

Fuera de 1m y 2m, en las primeras líneas del f. 21 a una tercera mano—ésta ya plenamente tiberiense—con tinta de negrura per-

fecta y con cálamo fino (muy distintos, tinta y cálamo, de los empleados por 2m) corrige vocales y acentos según el sistema clásico tiberiense. Que esta mano es distinta y posterior a la 2m se nota, aparte de la tinta y calidad de las correcciones, en que corrige un acento de la 2m (Jb. 6,24), así como la 2m se distingue de la 1m por añadir, para formar un *pazer*, el trazo que falta al *pazer* rudimentario de la 1m. La 3m no corrige más allá de la línea once del f. 21 a (Jb. 6,24).

Volviendo a la 1m, hemos de observar que, a veces, repasa su propia vocalización, lo que se deduce de ver—máxime en f. 22 a—el símbolo de una vocal (vg., el punto del *ḥireq*) repetido.

Entre las características ortográficas del primer *naqdán* destaca el colocar un punto en el interior de algunos *'alef:* es un hábito observado con poca regularidad. Los MSS. considerados de la Escuela de Ben Naftalí escriben el *'alef* con tal punto inscrito (*MdW*. II, pág. 57*). Otro hábito, tampoco escrupulosamente observado, es escribir el *ḥet* final con *šĕwa* inscrito en la letra. Otros MSS. se parecen al nuestro en inscribir *šĕwa* en el *ḥet*, vg., el Codex Reuchlinianus, el MS. Erfurt 3, del cual luego hablaremos; el MS. Add 21161 del British Museum (Kennicott 201): con el anterior uno de los MSS. que W. Wickes considera más antiguos; el MS. Add. 9404 del British Museum, y, en general, los MSS. de la llamada Escuela de Ben Naftalí. (Cf. Kahle, *MdW*. II, pág. 58*.)

Que el escriba y *naqdán* nos han querido legar un texto cuidadoso se deduce de algunas notas masoréticas puestas en los márgenes por la 1m.

Nuestro MS. es, pues, un MS. masorético.

Le llamamos protomasorético porque presenta los primeros desenvolvimientos del sistema masorético tiberiense. En esto radica su importancia excepcional.

2.—*Importancia del MS. 558, ff. 21-22.*

La importancia está específicamente en tres cosas. La primera: que sea MS. protomasorético anterior a los MSS. ya plenamente masoréticos, cuales son los MSS. de la escuela de Ben Ašer; es importante esto porque no conocemos MSS. tiberienses protomasoréticos. Kahle destaca en *MdW*. II, pág. 13*, que la puntuación arcaica de los MSS. B, C, D, que contienen Targum «palestinense», representa «un primitivo estadio de la puntuación tiberiense»; y añade

que seguramente existió tal primitiva puntuación tiberiense en textos hebraicobíblicos, pero que hasta el presente no conocemos tales textos (pág. 13*). Reconoce Kahle (*ibid.*) que la uniformidad de la puntuación de los *naqdanim* tiberienses forzosamente ha de ser resultado de un largo trabajo masorético.

Del estudio que haremos del MS. 558 resultará que su puntuación es protomasorética.

El segundo aspecto importantes de nuestro MS. es que dentro de su puntuación protomasorética conserva características claramente «palestinenses»: es un documento que manifiesta cómo la puntuación tiberiense emerge de la «palestinense»

El tercer mérito de este MS. es presentar las características de los MSS. de la escuela de Ben Naftalí, grupo y características descritos en *MdW*. II, págs. 45*-68*. Al presentar nuestro MS. las características de los MSS. ben Naftalí (conspicuo masoreta del s. x) y ser anterior a Ben Naftalí—que como Ben Ašer es prototipo de perfección masorética—, uno puede pensar que las características de los MSS. Ben Naftalí (*) no están tomadas de este masoreta, sino que son anteriores a él y que están tomadas de las mismas fuentes de donde manan las características del MS. 558, a saber: son características protomasorético-palestinenses.

(*) Hasta ahora (cf. *MdW*. II, págs. 52*-55*) se acepta que son de la Escuela de Ben Naftalí los siguientes MSS.:

MS. A (Adler 2116, ff. 2-3; T-S. A 13_2). Facsímil 16 en *MdW*. II.

MS. B (Heb. d 29 f. 48/49 y d 49 f. 21/22 y c 26 f. 31/32 de la Bodleyana). Facsímil 15.

MS. C (T-S. A 19_2).

MS. D (Adler 2118, f. 17).

MS. E (Adler 2116, ff. 19-20).

MS. F (T.-S. A 20_1).

MS. H (T.-S. H 2_9).

MS. I (Adler 2107, ff. 8-9).

MS. K (T.-S. B 6_2).

MS. L (Bibl. de la Alianza Israelítica de París. Caja 20 IV C 106).

MS. M (Add. 21161 del British Museum): gran parte de profetas y hagiógrafos. Facsímil 14.

MS. N (Orient. Fol. 1213) (Erfurt 3) de la Bibl. prusiana de Berlín: todo el A. T., aunque sólo la mano 2 pertenece al grupo plenamente.

MS. O (Codex Reuchlinianus núm. 3; Durlacher MS. 55): Profetas con Targum.

En nuestras búsquedas por bibliotecas extranjeras hemos encontrado bastantes MSS. más de los llamados Ben Naftalí. Estamos preparando su catalogación.

II

Vocalización del MS. 558, ff. 21-22

1.—No usa la vocal *qameṣ:* sólo un *qameṣ ḥaṭuf* hemos encontrado en todo el MS.: אֲמְנָם (Jb. 9,2). La vocal *pataḥ* representa el *pataḥ* y el *qameṣ*.

No se trata, pues, del intercambio o confusión de *pataḥ* y *qameṣ* de los MSS. sefardíes, ya que los sefardíes usan *pataḥ* por *qameṣ* —como nuestro MS.—y *qameṣ* por *pataḥ* (cosa que no ocurre en este MS.).

El uso del *pataḥ* en el MS. 558, ff. 21-22, hay que relacionarlo con los usos vocálicos de los MSS. «palestinenses», los cuales o presentan la confusión *doble* de los sefardíes, o utilizan simplemente una de las dos vocales para significar las dos: éste es el caso de nuestro MS.

El tratamiento de la vocal *a* por sí solo ya indicaría que el MS. que analizamos es un MS. tiberiense transliterado de un MS. «palestinense», en el que la vocal *a* sólo se representaba por ַ (*pataḥ* palestinense).

Nuestro MS.—y probablemente su «Vorlage» palestinense—de tal manera excluyen el *qameṣ*, que incluso donde la tradición tiberiense posterior emplea *qameṣ ḥaṭuf*, el MS. 558—excepto en el caso indicado: Jb. 9,2—prefiere *ḥolem*, como los MSS. babilónicos: Jb. 6,19: אֹרְחוֹת, no אָרְחוֹת.

Naturalmente, una vocalización de tal género, tan adherida al *pataḥ*, tan exclusiva del *qameṣ*, no pudo ser tolerada cuando los masoretas tiberienses fijaron los cánones de puntuación, diferenciando el uso del *pataḥ* y *qameṣ;* de aquí que un corrector, la 3m, se haya entretenido en añadir puntos que convierten el *pataḥ* en *qameṣ:* tarea harto entretenida para ser llevada a cabo completamente. La 3m sólo en ciertos casos—en las once primeras líneas del f. 21 a—ha hecho la transformación - > ֫ requerida por las reglas tiberienses.

El empleo anormal, «palestinenses», del *pataḥ-qameṣ* no se ha de achacar a ignorancia de las reglas de puntuación tiberiense por parte del *naqdán* de nuestro MS. Que aún no existían tales reglas, o no tenían vigencia universal, se ha de concluir de la existencia de esos usos anormales en otros MSS de mucho parecido con el nuestro:

los MSS. de Ben Naftalí. Conocida y harto famosa—y hasta hace poco despreciada—ha sido la confusión de vocales *pataḥ* y *qameṣ*, *ṣeré* y *segol* en el Codex Reuchlinianus, códice ciertamente no sefardí y que nosotros creemos palestinense, de la misma familia que el MS. en estudio. Pero mucho más semejante a nuestro MS. es el MS. 503, ff. 15-16 (ENA 2116), del JThS, en el cual la confusión de *pataḥ* y *qameṣ*, y la menos frecuente de *qameṣ* y *pataḥ*, ha sido corregida por una segunda mano tiberiense como en nuestro MS., pero con más constancia. La misma confusión de vocales presenta el MS. 512, ff. 14-15, del JThS, MS. de paleografía semejante a la del MS. 558, ff. 21-22.

2.—El MS. que estudiamos usa promiscuamente las vocales *ṣeré* y *segol:* sólo en un caso adopta *segol* por *ṣeré*, Jb. 8,2 אֱלֹהּ; continuamente *ṣeré* por *segol.*

Los MSS. sefardíes, lo mismo que en el caso de *pataḥ-qameṣ*, barajan las dos vocales, pero sin preferencias. Los MSS. «palestinenses», los MSS. Ben Naftalí, vg., el Codex Reuchlinianus, el MS. 503, ff. 15-16, confunden también este par vocálico.

En los MSS «palestinenses» predomina el uso de *ṣeré* (ֵ) por *segol* (ֶ) sobre el uso del *segol* por el *ṣeré*. En algunos de tales MSS. el predominio del *ṣeré* es total como en el MS. que examinamos. Esta preferencia por el *ṣeré* es de raíz «palestinense» (41).

El MS. Vat. Eb. 448—sobre el cual hemos largamente escrito en la Miscelánea J. M. Millás, vol. I, Barcelona, 1954—, en el Targum padece de una constante confusión de *pataḥ-qameṣ*, mas no de confusión de *ṣeré* y *segol*, porque siendo MS. targúmico transliterado de «Vorlage» babilónica no conoce el *segol*, como no se conoce en babilónico.

La 2m del MS 558 sólo raras veces ajusta los *ṣerés* a las reglas tiberienses añadiendo el punto que los torna *segol.*

3.—*Trato de las guturales avocálicas.*

Son las guturales cruz de la filología histórica hebrea. Los MSS. «palestinenses» a menudo prescinden de las guturales avocálicas (en época aramaica parece que no se pronunciaban); la mayor parte de los MSS. babilónicos las puntúan con vocal plena (*pataḥ, ṣeré*); los yemeníes no antiguos puntúan con *šĕwá* simple (ausencia de vocal); los yemeníes antiguos y algunos MSS. babilónicos puntúan en un mismo MS., ya con vocal plena, ya con simple *šĕwá;* la tradición

clásica tiberiense une *šĕwá* simple y vocal plena: lo que llamamos *ḥaṭef*.

El MS. 558, ff. 21-22, ofrece, a nuestro parecer, un notable esclarecimiento al problema de las guturales: normalmente puntúa tales letras, no sólo cuando cierran sílaba—que esto ya se da en tiberiense clásico—, sino en principio de sílaba, con *šĕwá* simple. Véanse algunos ejemplos y nótese de pasada que la 2 ó 3m no corrigen estas puntuaciones tan extrañas al sistema tiberiense clásico:

Jb. 6,15: כַּאֲפִיקֵי; יַעֲבֹר; 17: נִדְעֲכוּ; 21: הֱיִיתֶם; חֲתַת; 22: בַּעֲדִי; 24: וְאֲנִי; אַחֲרִישׁ; 30: הֲיֵשׁ; 7,21: עֲוֹנִי; 8,17: אֲבָנִים; 7,1: עֲלֵי.

Si ponemos esta puntuación en signos superlineales resultan las formas que se consideraban hasta ahora típicas del sistema yemení y que hemos encontrado también en varios MSS. babilónicos (42):

כַּאֲפִיקי; יַעֲבר; נִדְעֲכו; הֱיִיתם; חַתַּת; בַּעֲדי; וַאֲנִי; אֲבנים etc...

Sólo rara vez la 3m cambia el *šĕwá* simple del MS. 558 en *ḥaṭef patah*: 6,24: אֶחֱרִישׁ 1m. > אַחֲרִישׁ 3m.

Este género de puntuación con *šĕwá* simple es comunísimo, a pesar de su extravagancia, en infinidad de MSS. transliterados, en signos tiberienses, de apógrafos yemeníes superlineales. Pero la puntuación de nuestro MS. no tiene nada que ver con transliteraciones yemeníes. Los MSS. yemeníes nunca confunden *pataḥ-qameṣ*, *ṣeré-segol*. La única confusión que se da en los MSS. yemeníes, transliterados en signos tiberienses, es la de *pataḥ-segol*, precisamente porque no habiendo en el sistema superlineal yemení—lo mismo que en el babilónico—el *segol*, los transliteradores yemeníes no saben cuándo el *pataḥ* superlineal corresponde a *segol* o a *pataḥ* sublineal.

El *šĕwá* de nuestro MS. es, a nuestro modo de ver, la expresión gráfica de la ausencia de vocal sobre estas guturales, que es común en los MSS. «palestinenses». Pero como los masoretas (3) se preocuparon de sonorizar las guturales recurriendo al arbitrio de donarlas una vocal plena muy sonora—ordinariamente el *pataḥ*—, resultó que

(3) Esta preocupación ya fué iniciada por los mismos masoretas «palestinenses», pues de vez en cuando otorgan vocal plena a las guturales avocálicas: MS. J (*MdW*. II, pág. 74...): Dn. 11,2 יַעֲשִׁיר; 4 לְאַחֲרִיתוֹ; וְיִתְחַזֵּק; 6 יִעְמַד; 10 יִעְמַד; 45 אַהֳלֵי; 37 אֱלֹהֵי; 38 לֵאלוֹהַּ etc.

al *šĕwá*—unas cuantas veces en nuestro MS. (y aun de lectura dudosa algunas), y habitualmente en tiberiense adulto—se le junta la vocal *pataḥ*. Pertenecería; pues, nuestro MS. a la protohistoria del *ḥaṭef pataḥ:* a la época de transición del *šĕwá* simple al compuesto o *ḥaṭef*.

Respecto al uso del *ḥaṭef segol* el MS. 558, ff. 21-22, parece estar conforme con la puntuación tiberiense clásica; pero es difícil decidir cuáles son los *ḥaṭef segol* originales y cuáles los que originariamente fueron *ṣeré o segol* y después, por adición de puntos, pasaron a *ḥaṭef*. Hay indicios, en algunos de estos *ḥaṭefs*, de que no todos sus puntos fueron originales de la 1m.

El *ḥaṭef qameṣ* no aparece en el MS.: en su lugar ocurre el *ḥolem* Jb. 9,8: בֹּמֹתֵי (KK בָּמֳתֵי); 7,2: פּוֹעְלוֹ (KK פָּעֳלוֹ) (4).

El *qameṣ ḥaṭuf* (que, en substancia, es un *ḥatef qameṣ* al que se aplica la regla ortográfica de los demás *ḥaṭef:* escribirse sólo con vocal plena cuando sigue inmediatamente un *šĕwá*) sólo se lee una vez: Jb. 9,2 אָמְנַם Pero כֹּל (כָּל־) en Jb. 8,12, etc.

Es conveniente anotar que el MS. 503, ff. 15-16 del JThS., trata las guturales avocálicas de la misma manera que el MS. que analizamos: en hebreo ya con *šĕwá* simple, ya con *šĕwá* compuesto; y en el texto targúmico—sin duda por influjo de la «Vorlage» babilónica—con vocal plena o *šĕwá* simple.

El MS. 512, ff. 14-15 del JThS., puntúa también con *šĕwá:* אְשֵׁר (por אֲשֶׁר); אְלֹהִים (por אֱ״).

El Codex Reuchlinianus es ya uniforme en el uso tiberiense de los *ḥaṭef:* es un MS. más tardío (datado en 1105); pero los MSS. del grupo de MSS. Ben Naftalí usan con parsimonia los *ḥaṭef* (*MdW.* II, pág. 65*).

El MS. Vat. Eb. 448 o puntúa con vocal plena las guturales avocálicas, o con *ḥaṭef:* por la misma razón que el MS. 503, ff. 15-16: porque su Targum proviene de apógrafo babilónico.

4.—*El pataḥ furtivo.*

El MS. 558, ff. 21-22, ignora el *pataḥ furtivo:* Jb. 1,26: רוּחְ; 8,2: ורוּחְ; 6,25: הוּכֵחְ

Sólo en Jb. 6,25 יוֹכִיחְ la primera mano introduce dicho *pataḥ*

---

(4) La 2m corrige פַּוּעְלוֹ vocalización de clara ascendencia «palestinense»: פֹּעלוֹ. En palestinense el *pataḥ* a veces toma el puesto del *qameṣ ḥaṭuf* o *ḥaṭef qameṣ*.

tras *ḥireq*, como en algunos MSS. Ben Naftalí. Los MSS. «palestinenses»—lo mismo los MSS. Ben Naftalí—también prescinden del *pataḥ* furtivo. No hay *pataḥ* furtivo en el MS. 503, ff. 15-16, ni en el Targum del MS. Vat. Eb., 448; pero es empleado normalmente en el Codex Reuchlinianus. Los MSS. babilónicos tampoco conocen dicho *pataḥ* que falta, naturalmente, en el MS. 512, ff. 14-15, del JThS., hermano del que estamos estudiando.

5.—Otra coincidencia de nuestro MS. con los MSS. «palestinenses» es la vocalización defectiva: no todas las sílabas han sido vocalizadas. Salvo raras excepciones, los *waw* no están vocalizados por 1m; lo mismo לא. El f. 22 b tiene muy pocas vocales. Ahora bien, la vocalización defectiva es característica de los MSS. «palestinenses» (vg., MS. 594, Box B, Envelope 12 del JThS.) y de los antiguos MSS. babilónicos: es signo de antigüedad de la puntuación.

El MS. 503, ff. 15-16, del JThS., tan similar al que analizamos, también tiene muchas palabras comunes sin vocalizar. La diferencia más significativa entre estos dos MSS. protomasoréticos es que el MS. 503 abunda en *maqqef*, mientras el MS. 558 los desconoce, como los desconocen los MSS. babilónicos (5). Quiere decir esto que el MS. 558 es más primitivo que el MS. 503.

6.—*Otros signos de puntuación: dageš y rafé.*

El *dageš* tiberiense—el fuerte y el lene—es empleado con cierta regularidad (no siempre) en el MS. 558, ff. 21-22, 1m; cuando la primera mano no lo consigna, la 2m—no siempre—lo suple. Fuera de esta defectividad en el empleo del *dageš*, otro indicio de antigüedad del MS. 558 es el empleo de un minúsculo *gimel* encima del *qof* de la palabra רקי Jb. 7,19: es la forma más antigua de expresar el *dageš* en babilónico. En palestinense se conoce el *dageš:* vg., MS. 594, Box B, Env. 12, Lam. 1,10 בקהל.

Respecto al *rafé*, es signo usado con discreción; y, cosa digna de notar, no sólo cubre las consonantes *begadkefat* del sistema tiberiense clásico, sino letras como la *mem, nun, lamed, he', 'alef, ḥet,*

(5) BAUER-LEANDER, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache* (Halle, 1922), pág. 154: la existencia del *maqqef* está relacionada con la de los acentos conjuntivos. Existe en el sist. «palestinense».

en lo cual también nuestro MS. se parece al por tantos conceptos semejante MS. 503, ff. 15-16 y a los MSS. del grupo Ben Naftalí (*MdW.*, pág. 57*).

Entre los MSS. Ben Naftalí es típico el Codex Reuchlinianus.

El Codex Reuchlinianus se parece al MS. 558, ff. 21-22, en la confusión de *pataḥ-qameṣ*, *ṣeré-segol*, en la frecuente ausencia del *pataḥ* furtivo, en las características paleográficas y además en no limitar el *rafé* a las *begadkfat:* los *rafés* en tal códice cubren toda clase de consonantes, fuera de alguna gutural; hay tantos *rafés* que toda consonante—fuera de las dichas—o lleva un misterioso punto interior o lleva *rafé*. Sólo si las consonantes son finales se ven exoneradas de *rafé* o punto (cf. *MdW.*, pág. 57*).

Otro MS. tan abundante en puntos interiores como el Codex Reuchlinianus es un MS. de la Biblioteca Palatina de Parma. Nuestro amigo, Dr. A. Sperber, encontró tal MS. hebraico parecido en la profusión de puntos (5*). Nosotros examinamos en Parma dicho MS., del cual poseemos un microfilm. No es éste el lugar de entrar en la explicación de estos puntos que algún filólogo pretende sean solamente ornamentales. Aquí sólo constataremos que estos puntos están sembrados profusamente en otro MS. reputado como MS. muy antiguo. Nos referimos al MS. de Erfurt, n. 3, actualmente en la Biblioteca Prusiana de Berlín, MS. Or., f. 1213. Según W. Wickes (*Ta'ămé Emet: A Treatise on the Accentuation of the Three so-called Poetical Books of the Old Testament Psalms, Proverbs, and Job;* Oxford, 1881; pág. VII, nota 2) el MS. Erf. 3 y el MS. Add. 21161 (Cód. 201 de Kennicott) del British Museum, son «dos de los más antiguos—quizá los más antiguos—MSS. conservados que contienen los tres libros poéticos de la Biblia». El MS. Add. 21161 es para Kennicott, «Codex antiquissimis praestantissimisque accensendus».

En la *Geschichte des Volkes Israel*, de Bernhard Stade, vol. I (Berlín, 1887), pág. 32, hemos estudiado un facsímil de este MS. Erf. 3, a cuyo pie se lee ser «facsímil (Blatt 286 a: Is. 1:1-1:26) del

---

(5*) Munksgaard, de Copenhagen, anuncia la publicación de un «Corpus Codicum Hebraicorum Medii Aevi», dirigido por R. Edelmann.

En la parte segunda, Sperber editará la Biblia Premasorética: vol. I: el Codex Reuchliniano (en curso de publicación); vol. II: El Pentateuco de Parma; volumen III: La Biblia de Parma; vol. IV: La Biblia de Londres.

MS. hebreo de la Biblia más antiguo que se encuentra en el Norte de Alemania».

Este MS., cuya escritura es tan semejante a la del Vat. Eb. 448 —no dudaríamos en colocarle, como al MS. 448 del Vaticano, por lo menos, en el s. XI—, es pródigo en puntos y en *rafés*. He aquí ejemplos que tomamos del facsímil citado:

1,1 חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ / אָמוֹץ אֲשֶׁר / יְחִזְקִיָּהוּ / מַלְכֵי: 2 שִׁמְעוּ / 3 יָדַע
שׁוֹר קֹנֵהוּ וַחֲמוֹר בְּעָלָיו / לֹא / לֹא־הִתְבּוֹנָן: 4 הוֹי גּוֹי / זֶרַע מְרֵעִים /
מַשְׁחִיתִים / עָזְבוּ אֶת־ / נִאֲצוּ אֶת־קְדוֹשׁ / נָזֹרוּ / 5 עַל־מֶה / כָּל־ / לֶחֱלִי /
6 וּמַכָּה / 15 שִׁמְעֵ / 16 רַחֲצוּ / רָעַ / 17 אַלְמָנָה (6):

No queda duda, pues, que el MS. 558 se parece en punto a *dageš* y *rafés* a los MSS. de Ben Naftalí, entre los cuales se cuentan el Codex Reuchlinianus (MS. O de *MdW*. II, pág. 55*) y el MS. Or. fol.. 1213 de Berlín (MS. N de *MdW*. *ibíd*., pág. 54*) y el MS. de Sperber (o PR). Más adelante probaremos la ascedencia «palestinense» de tal puntuación.

7 —El א. [Al punto considéresele inscrito]

Otra característica del MS. 558, ff. 21-22, es que frecuentemente inscribe un punto en los *'alef*, con la particularidad que a veces el punto acompaña la letra cuando no se ha de pronunciar como consonante. Los MSS. Ben Naftalí lo insertan cuando el *'alef* es consonántico (*MdW*. II, pág. 57*).

También estos *dageš* en los *'alef* se encuentran en MSS. palestinenses, como veremos. En el «textus receptus» del hebreo encontramos una pervivencia del punto inscrito en el *'alef* en los cuatro ejemplos siguientes: Gn. 43,26: Esd. 8,18: ויביאו; Lev. 23,17: תביאו; Jb. 33_{21}: ראו.

---

(6) El *ḥet* de *ḥăzón*, *wa-ḥămor* y *raḥăṣu*, en estos ejemplos llevan un *šĕwá* (:) inscrito en la letra, que por dificultades tipográficas no aparece en el texto impreso.

8.—De este análisis de la vocalización del MSS. 558 se desprende que es vocalización de características «palestinenses» (confusión de vocales, respeto del carácter avocálico de las guturales, mínimo uso del *pataḥ* furtivo, vocalización defectiva—incompleta siempre en אשר—, uso del *rafé* sobre letras que no son las *begadkefat, dageš* sobre el *'alef*). Hemos destacado al mismo tiempo que estas características se encuentran también en MSS. pertenecientes al grupo de los MSS. Ben Naftalí, aunque conviene añadir que otras de las características de tal grupo no se dan en nuestro MS.

Este doble parecido nos obliga a solucionar esta pregunta: el MS. 558, ff. 21-22, ¿es un MS. Ben Naftalí como otros muchos, o es anterior a Ben Naftalí, cercano al sistema palestinense, protomasorético?

Aun antes de examinar los acentos del MS. 558 se ha de concluir que no puede ser MS. Ben Naftalí: Un masoreta de la talla de Ben Naftalí o los discípulos de su Escuela nunca pudieron confundir las vocales y sobre todo nunca pudieron puntuar sistemáticamente las guturales avocálicas con simple *šĕwá* o dejar sílabas sin puntuar. La vocalización del 558 es de tono arcaico y primitivo, como la vocalización de ciertos MSS. de Targum «palestinenses» de que habla *MdW*. II, pág. 2*, nota 1. La vocalización de Jb. 7,14 ומחזיונות — ו ante letra labial—es inverosímil en un MS. Ben Naftalí. Pero el carácter «palestinense» y protomasorético se deduce más claramente del análisis de los acentos del MS. en estudio.

III

Acentuación del MS. 558 ff. 21-22

A) *Acentos disyuntivos.*

Sil·luq: Presente normalmente, aunque a veces falta. No coincide necesariamente con la sílaba tónica, contra la norma tiberiense (cf. Wickes, *ob. cit.*, pág. 13).

Sof pasuq: No falta nunca. Consiste en dos puntos al fin de la línea, no precisamente a continuación de la última palabra del versículo.

Estos dos puntitos están juntos y en la parte superior de la línea, como en los MSS. antiguos.

'Olé wĕ-yored (֒ ֫): Totalmente ausente, aun en los casos (vg. Jb. 7,20,21), en que el «textus receptus» puntúa con tal acento. En Jb. 7,20, en su lugar hay *atnaḥ;* en Jb. 7,21, nada.

Atnaḥ: Salvo muy raras excepciones, el *atnaḥ*—en forma de coma—divide el primer estico de cada verso. Aun los versos largos sólo constan de dos esticos: el primero termina en *atnaḥ;* el segundo, en *sil·luq*. Tampoco estos *atnaḥ* son necesariamente tónicos.

Rĕbia': No hay *rĕbia' mugraš* (֫ ֫); en vez de este signo compuesto—y en la misma palabra que la Biblia Hebraica de Kittel-Kahle—se pone un simple *rĕbia'*, no necesariamente tónico. A veces no acabamos de encontrar el *rĕbia'* en nuestro MS., pero en algún caso puede ser por el mal estado de conservación del MS.: en otros casos parece que realmente no se puso tal acento, y en algún caso (cf. אנוש, Jb. 9,2) hay *rĕbia'* donde KK. puntúan אנֹוש.

Estos *rĕbia'* dividen al segundo hemistiquio, es decir, el hemistiquio cerrado por el *sil·luq*.

Nótese que el *rĕbia'* palestinense es un punto, sólo uno.

El *rĕbia' mugraš*, tan frecuente en el segundo estico de Job, es una elaboración masorética posterior del sistema acentual primitivo, conservado en la 1m de nuestro MS.

En el MS. Ben Naftalí B (*MdW*. II, pág. 52*, facs. 15) hay *rĕbia' mugraš*, pero los acentos son de 2m.

Ṣinnor o *zarqa* ֫ Aparece una vez: Jb. 7,21: פשׁעי, postpositivo. La 2m lo añade en לך (Jb. 7,20), donde se encuentra también en KK.

Dĕḥí o *ṭifḥa prepositivo* (֒). Wickes (*ob. cit.*, pág. 17), después de dar los varios nombres de este acento—*dĕḥí, ṭarḥa, ṭifḥa, yĕtib, yĕmanit*—hace una constatación importante: «En muchos MSS. he encontrado, con sorpresa, que este acento está marcado como el acento prosaico *tĕbir*, y el MS. H. III. 13 de la Biblioteca Casanatense de Roma (del año 1466) le llama así (*tĕbir*)... En tal forma deja de ser prepositivo».

Efectivamente, el MS. que examinamos ignora el (֒); en su lugar pone siempre el *tĕbir* (֗) que no es prepositivo, ni—en nuestro MS—tónico.

---

(7) En Jb. 9,3: יחפץ, el *tĕbir* es de 2m.

En Jb. 6,25: nuestro MS. נמרצו; KK. נמרצו·

Jb. 6,26: nuestro MS. מלים; KK. מלים·

Otras veces hay (ֽ) en KK. y no hay acento en el MS. 558 (7); en varios casos lo probable es que existiera, pero el mal estado del MS. no nos ha permitido descubrirlo. En general, donde KK. pone (ֽ) nuestro MS. acentúa (ֽ); la diferencia está en el diferente signo y en que el signo (ֽ) no es ni prepositivo ni *tónico*. En el MS. Ben Naftalí B (cf. Tafel 15 del *MdW*. II) el *dĕḥi* es (ֽ), pero es un acento tónico.

De lo que llevamos escrito acerca de la acentuación del MS. 558 resulta que el acentuador divide el verso bíblico en dos esticos: el primero termina en *atnaḥ;* el segundo, en *silluq*. Cada estico está dividido por dos pausantes de segundo grado: el estico de *atnaḥ* está dividido por el *tĕbir*; el del *sil·luq*, por el *rĕbia'*.

He aquí el esquema:

Sil·luq	Rĕbia'	Atnaḥ	Tĕbir
׀	֑	֒	֓

El *rĕbia'* conserva la forma palestinense porque siendo superlinal no puede confundirse fácilmente con ninguna vocal tiberiense (el *ḥolem* va apoyado en el *waw*); el *atnaḥ*, lo mismo. El *tĕbir* palestinense (ֽ) tuvo que cambiar de forma (un punto se trocó en línea (ֽ > ֑) porque siendo (ֽ) sublineal, de no cambiar de forma se confundiría con el (ֽ) *ṣeré* tiberiense.

Este es, a nuestro entender, el origen del signo (֑); no el que le asigna Wickes: una composición de *rĕbia'* y *merka* (cf. *ob. cit.*, página 17).

Pazer (ֽ) En Jb. 7,20 חטאתי, si hemos leído bien, se encuentra —como en KK.—el *pazer*, en esa forma angular que a veces presenta, en otros MSS. (cf. Wickes, *ob. cit.*, pág. 18) y que Wickes (*ibid.*) atribuye a la unión de un *gereš* (ֽ) con un palo vertical indicador de pausa.

Cf. *MdW*. II, pág. 16*, MS. E: (ֽ) = *Pazer;* pág. 19*, MS. H: (ֽ) = *Pazer.*

Gran šalšélet (ֽ) se distingue del *pequeño šalšelet* en que éste carece de raya vertical y en que es conjuntivo

En el MS. 558, ff. 21-22, aparece el *šalšelet* en וכימה (Jb. 9,9): (KK.: וכימה)· Que es gran *šalšelet* se prueba por no ser éste uno

de los ocho casos en que hay *pequeño šalšelet*, según el *Al-kalām fī alḥān al-ṯalāṯat asfār Tĕhil·lot, Iob, Mišlé*, atribuído a Ben Bil'am, y publicado por Wickes (*ob. cit.*, págs. 105-107), pág. 108. Pero siendo *gran šalšelet* debe sustituir a un *rĕbia' mugraš* en su oficio de partir el estico entre *atnaḥ* y *sil·luq*. (Cf. Wickes, *ob. cit.*, pág. 68). Vemos, efectivamente, que a nuestro *šalšelet* corresponde un *rĕbia'* (no *mugraš*) en KK. Como el *šalšelet* del MS. 558 carece de palo vertical, hemos de suponer que el punto sublineal (que parece de 1m) es un arcaico modo de señalar el *šalšelet gadol*. Este es otro indicio de que nuestro MS. emerge del sistema palestinense, en el que los acentos se expresaban por puntos. En *MdW*. II, pág. 30*, Sl. 72,3, parece que el *šalšelet* palestinense está indicado por ֒.

Lĕgarméh (ֽ֒ y ֽ֑): Si al *azla* (ֽ֒) o al *mĕhuppak* (ֽ֑) acentos conjuntivos, se adhiere un *paseq*, o rayita vertical indicadora de pausa, esos acentos se tornan en un acento disyuntivo. En MS. 558, Jb. 7,21: ומהֽ֑ו.

En el MS. 558, Jb. 7,20 אפעֽ֒לו לך (KK. אפעֽ֒לו לך) tenemos un caso de *azla* con *paseq*, supuesto que el *paseq*, como es lo más probable, sea de 1m. Dado el carácter arcaico de todo nuestro MS., este *paseq*, que aquí tiene función «eufónica» (= asegurar la pronunciación de las dos *lamed*), puede ayudar a los defensores de la teoría de que el misterioso *paseq* es un signo premasorético (cf. Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York, 1948, págs. 82-83). En el MS. 504, ff. 10-11, del JThS, en Jue 19:8 a ויאמר׀ de KK. corresponde ויאמר׳, que debe ser el signo palestinense del *paseq*, ya que tal MS. es un MS. «palestinense».

No hay ninguna indicación לג (cf. característica 18.ª de MSS. Ben Naftalí, *MdW*. II, pág. 59*) en los márgenes del MS. 558.

B) *Acentos conjuntivos.*

El carecer de acentos conjuntivos es característico de los MSS. babilónicos antiguos—babilónico sencillo—(cf. Bauer-Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, Halle, 1922, pág. 138 ss.). También es característico de tales MSS. que los acentos no recaigan necesariamente sobre la sílaba tónica.

Lo mismo se puede decir de algunos MSS. palestinenses: no tienen conjuntivos (vg.: el MS. 504, ff. 10-11); los acentos no recaen forzosamente en sílaba tónica.

El MS. 558, ff. 21-22, pregona su ascendencia «palestinense» y su antigüedad protomasorética en su trato de los acentos conjuntivos.

Empecemos por los acentos conjuntivos de 1m.

a) Son escasísimos; se puede decir que el *naqdán* ha prescindido de acentos conjuntivos.

b) Los pocos que pone no son «tónicos».

c) El signo gráfico de estos pocos (8) acentos unas veces aún es el estilado en MSS. «palestinenses», vg.: El acento conjuntivo ordinario «palestinense» es un punto entre las palabras «unidas» por acento. Véase en la transcripción del MS. 558 un número no despreciable de tales acentos «palestinenses». Estos puntos conjuntivos siguen a veces a acentos disyuntivos (vg., Jb. 6,20,21), como en MS. J palest. Dn. 10,21; 11,11; MS. L Sl. 51,21; 52,9. Véase también *merka:* Jb. 6,27: יתֻום (KK. יתֻום); 7,1: הלֻא (KK. הלא־); 8,2: עדֻ (KK. עד־אֻן). En Jb. 7,20: ואהיֻה (KK. וֻאהיֻה). En Jb. 6,22: שֻחדו; 24: הֻבינו; 30: יֻבינו; 7,14: ומחזיֻונות, signos éstos—los de los cuatro últimos ejemplos—que parecen un *merka* tiberiense, pero puesto superlinealmente. La tinta de estos últimos ejemplos, excepto la de 7,14, es un tanto distinta de la tinta de 1m; pero cierto que no es tinta de 2m.

El *Azla* (ֽ): Jb. 6,29: עוֹד (KK. עֻוד)

El *Šofar munaḥ* (ֽ): signo «palestinense» en Jb. 6,25: הוכֻח (KK. הוכֻח); 7,1: צבאֻ (KK. צבֻא); 7,4: נדודֻים (KK. נדדֻים); 9,7: הֻמעתיק (KK. המעתֻיק); 9,8: הֻמרגיז (KK. המרגֻיז). Pero Jb. 8,8 לחקֻר (KK. *idem*); 8,21: ימלֻא (KK. ימלֻא).

Šofar měhuppak (ֽ): Jb. 7,5: לבֻש (KK. לֻבֻש); 7,20: מֻה (KK. מֻה).

Sólo el examen de la acentuación conjuntiva de 1m basta para probar que nuestro MS. pertenece a una época tan antigua que aun los acentos conjuntivos estaban en sus primerísimos comienzos, conclusión que se hace tanto más segura cuanto que los acentos conjuntivos añadidos por la 2m—naturalmente, posterior a la primera acentuación—pertenecen también a época protomasorética; y así se

(8) Que, dada la dificultad de lectura del MS., quizá aun son menos de los que aquí citamos.

da el caso que la 2m emplea el símbolo (׀) (a veces ׀׀) para representar indistintamente el *merka* (ֽ), *tarḥa* (ֽ), *munaḥ* (ֽ). Esto mismo ocurre con el acento conjuntivo palestinense (׀): sirve para expresar *munaḥ, 'il·luy, merka, mĕhuppaḥ*, etc... Esta 2m otras veces señala al *merka* por (ֽ) (su signo tiberiense) o por (ֽ) como el MS. B Ben Naftalí (*MdW*. II, Tafel 15); y al *munaḥ*, alguna vez por su signo tiberiense (ֽ). También la 2m, pues, pertenece a la infancia de la acentuación tiberiense: a la época de transición del sistema palestinense al tiberiense. Y nótese que esta vetusta 2m ya usa el *maqqef* y *meteg* 9,20 אֵם־; 7,12: הָיִם; y también la 1m parece usar una vez el *meteg* en Jb. 7,14: וּמֵחֲזִיונוֹת Naturalmente, este uso—escasísimo en la 1m y no abundante en la 2m—del *meteg* diferencia al MS. 558, en éste como en otros detalles, de los MSS. Ben Naftalí, pródigos en *meteg* (*MdW*. II, pág. 59*).

Conclusión: Del examen de los acentos del MS. 558, ff. 21-22, se deduce que no tiene en su 1m acentos compuestos, característica acentual «palestinense»; que los acentos no son *tónicos*, como en MSS. «palestinenses»; que hay ciertos acentos disyuntivos aún con signo «palestinense»; que la escasez de acentos conjuntivos es también característica «palestinense», y que estas propiedades acentuales distancian al MS. 558 de los MSS. Ben Naftalí.

La 2m ofrece una acentuación menos alejada de la usual del «textus receptus», pero aun así es muy indiferenciada, inconsecuente y primitiva; es decir—como la acentuación de 1m—es acentuación protomasorética.

IV

Nueva teoría acerca del origen de los MSS. Ben Naftalí

Hemos visto que el MS. 558 es, por una parte, de origen «palestinense» (un MS. tiberiense muy arcaico que emerge de la tradición «palestinense») y protomasorético, y, por otra parte, que tiene un buen número de características del grupo llamado MSS. de Ben Naftalí.

Este resultado nos lleva a investigar si los MSS. del grupo de Ben Naftalí no son también MSS. protomasoréticos y si sus extrañas puntuaciones no pueden explicarse en gran parte suponiéndoles origen «palestinense», protomasorético.

Aun antes de encontrar varias de las características del grupo Ben Naftalí en el MS. 558, ya se podía objetar al origen bennaftaliano de estos MSS. escasa uniformidad de puntuación. Ni los MSS. A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, K, L, M, N, O que en *MdW*. II, págs. 52*-55*, se consideran como auténticos Ben Naftalí, ni los 17 MSS. más que se detallan a continuación (págs. 55*-56*) como parcialmente asociados al grupo por algunas características, muestran la uniformidad que se exige a MSS. de una Escuela. ¿Por qué sólo los MSS. de la Escuela de Ben Ašer van a ser uniformes y observantes de las mínimas reglas del Maestro?

A esto se responde que habiéndose impuesto el texto de Ben Ašer, se intentó modificar los MSS. de Ben Naftalí introduciendo, al copiarlos, propiedades de la otra Escuela. Pero esta respuesta puede tener valor para los MSS. Ben Naftalí más recientes, pero no para los antiguos, en los cuales domina una falta de uniformidad inexplicable en MSS. que siguen reglas de Escuela.

Ya Kahle cautamente afirma (*MdW*. II, págs. 66*-67*) que no se han de atribuir todas las características de estos MSS. Ben Naftalí a este conspicuo masoreta; por ej., la característica 11.ª—confusión de *patah-qames*, *seré-segol*—no habría que atribuirla a Ben Naftalí, sino a influjos regionales: a la pronunciación promiscua dominante en la región del copista; explicación que no nos acaba de satisfacer por cuanto es extraño que sólo los copistas de los MSS. de Ben Naftalí se dejen influir por la confusión vernácula de las vocales y que estos influjos vernáculos no hayan influído en los escribas de MSS. Ben Ašer. La mayor parte de los MSS. Ben Naftalí tienen características paleográficas semejantes que delatan su origen oriental palestinense. ¿Por qué los MSS. Ben Ašer provenientes de Oriente, de Palestina, no confunden vocales?

Para nosotros es evidente que Ben Naftalí no confundió las vocales. Es tan chocante este fenómeno y tan repetido a cada momento que Misael Ben 'Uzziel—que es el autor, del s. x u xi, cuyas listas de diferencias entre Ben Ašer y Ben Naftalí Kahle acepta por auténticas e incontaminadas—hubiera colocado la confusión de vocales como la primera diferencia entre las dos Escuelas. No se necesitaría otra para diferenciarlos. En cambio, Ben 'Uzziel da ocho pequeñas diferencias—unas minucias que sólo ocurren raramente—y no dice una palabra de la confusión de vocales (9).

(9) En *MdW*. II, págs. 62*-66*, se enumeran las ocho diferencias minúsculas

Creemos, pues, muy acertado que Kahle no considere la confusión de vocales como herencia recibida de Ben Naftalí. Pero esto—el no poder atribuir la más típica y notoria característica de estos MSS. llamados Ben Naftalí, que es la continua confusión de vocales, a este masoreta—nos pareció siempre una grave objeción para aceptar que los MSS. enumerados derivan de la Escuela Ben Naftalí. Máxime cuando después de los grandes masoretas Ben Ašer o Ben Naftalí, después del siglo x, los MSS. hebreos tiberienses parecen atenerse escrupulosamente a las reglas de los maestros.

Como, por otra parte, en lo pocos fragmentos bíblicos «palestinenses» conservados—en algunos de ellos constantemente y en todos algunas veces—ocurre la confusión de *patah* y *qameṣ* y *ṣeré-segol*, pensamos en la posibilidad de este esquema:

Vorlage «palestinense» { <Características de Ben Naftalí. <MSS. A, B, C ... O.

Habría coincidencias entre Ben Naftalí y ese grupo de MSS. porque derivarían de una fuente remota común: el texto «palestinense» en el cual estaría el origen de esas características.

Este esquema cobró gran relieve en nuestra mente al descubrir el año pasado, entre el material no clasificado de la Biblioteca del Jewish Theological Seminary de Nueva York, el MS. 594, Box B, Envelope 12, un folio con puntuación «palestinense» de parte de Lam. y Ecl., del cual hacemos somera descripción en ESTUDIOS BÍBLICOS, *Tres nuevos manuscritos bíblicos «palestinenses»*, XIII (1954), págs. 249-251. En este MS. «palestinense» observamos que las siete veces que aparece el relativo *'ašer* queda sin vocalizar. Ahora bien, entre las 21 características del grupo de MSS. Ben Naftalí señaladas en *MdW*. II, págs. 57*-58*, la 13.ª (10) consiste en que el relativo *'ašer*—menos en los MSS. G, K, O—no es vocalizado.

Tampoco el nombre *Elohim* es vocalizado las dos veces que aparece este nombre propio , que es el único nombre propio que aparece (cf. Ecl. 12,7 y Lam. 11,5) fuera de *Yĕhudá* (Lam. 1,3), *Ṣion*

---

de Ben 'Uzziel; págs. 57*-60*. P. Kahle da una lista de 21 características de la Escuela de Ben Naftalí.

(10) Cuando no se dice lo contrario, las características de Ben Naftalí que citamos se refieren a la lista de Kahle (*MdW*. II, págs. 57*-60*), no a la lista de Ben 'Uzziel.

(Lam. 1,4) y *Yahwé* (Lam. 1,9; 1,11), nombres que tampoco llevan ninguna vocal. La misma característica 13.ª señala que los nombres propios en los MSS. del grupo Ben Naftalí no llevan vocales o no las llevan todas.

La teoría de la filiación «palestinense» de los MSS. Ben Naftalí se arraigó aún más al descubrir, en el mismo MS. «palestinense» antes citado, la 6.ª característica del grupo, que es una de las ocho que menciona Ben 'Uzziel y que Kahle considera como una de las más distintivas: «Hier handelt es (la 7.ª característica de Ben Naftalí, según la lista de Ben 'Uzziel) sich um ein besonderes Charakteristikum für die Schreibung des Ben Naftalí, und unsere Handschriftengruppe stimmt durchaus damit überein» (*MdW.*, págs. 65*-66*).

Esta característica, antes de Ben Naftalí, la ostenta sistemáticamente el MS. «palestinense» a que nos referimos: las partículas לְ, בְּ, לְ, cuando preceden a *yod*, al que corresponde puntuación *ḥireq*, toman—el proceso de *taskīn* y *qalb* de la gramática árabe—la vocal *ḥireq* y el *yod* queda *quiescente*.

La ausencia de *pataḥ ganub*, o su escasa presencia, de que habla la característica 8.ª de la lista de Kahle, es característica (la ausencia) de los MSS. bíblicos «palestinenses»: en el MS. 594 Box B, Env. 12: Lam. 1,3, *manōḥ;* Ecl. 11,4, *rūḥ;* 11,5, *ha-rūḥ;* 11,4.6, *yodē';* 12,6, *ha-mabū';* 12,7 *wĕ-ha-rūḥ;* 12,5, *mi gabōh*. Hay *pataḥ ganub* en este MS., pero son todos tiberienses, añadidos por 2m Cf. *MdW*. II, pág. 28* MS. L: שָׁמַע (Sl. 69,34).

Como se ve, importantes características fonéticas—no puramente gráficas—de la familia de MSS. Ben Naftalí pueden explicarse por ascendencia «palestinense», ya que en el MS. «palestinense» recientemente descubierto, MS. 594, Box B, Env. 12, se encuentran estas características.

El descubrimiento en el MS. 558, que acabamos de estudiar, de propiedades Ben Naftalí, junto a propiedades «palestinenses», acabó por convencernos de que los MSS. Ben Naftalí tienen ascendencia «palestinense».

A continuación estudiamos otras notas diferenciales del grupo Ben Naftalí que se encuentran en los MSS. «palestinenses» estudiados por Kahle.

Característica 1 (*MdW*. II, pág. 57*): El grupo de MSS. Ben Naftalí—menos M—otorgan *dageš* al *'alef* (un punto interior) cuando se ha de pronunciar como consonante, y *rafé* (rayita horizontal superlineal) cuando no.

El MS. «palestinense» M., según constata Kahle (*MdW*, II, página 34*), a veces pone el signo de *dageš* sobre el *'alef:* 23,31: וַיֹּאמֶ ; 25,23: פֹּא[43].

En el mismo MS. aparece una vez el *dageš* sobre la gutural *'ayn*: 25,19: עֹ = פָּרְעֹה.

En el MS. Bodl. H. *d.* 63,98: הֹחֹתִים, לֹהִיצֹטֹדֹק etc.

El MS. L («palestinense») (Kahle, *MdW*. II, pág. 29*) tiene también *rafé* «palestinense» sobre las guturales: 52,2 תֹתֹעֹלֹם; 55,15: נֹהֹלֹךְ; 53,4: נֹאלֹחֹו; y el MS. A (*MdW*, II, pág. 15*) *dageš:* 21,2: עֹבֹד; 21,18: לֹאבֹן; y el MS. K (*MdW*, II, 26*): 2,25: נֹואשׁ.

Ese punto o *dageš*, tan característico de los MSS. Ben Naftalí, bien podría ser la transliteración tiberiense del *dageš* «palestinense» sobre el *'alef*. En «palestinense» y en prototiberiense, como las guturales no se pronunciaban, los masoretas, para indicar que se debían articular, las proveen de *dageš* siempre y cuando hay peligro de que no se articulen: el *'alef*, glotal explosiva sorda, ya en la antigüedad (el *'alef* al final de sílaba ya en época bíblica dejó de pronunciarse בָּרָא > בָּרָא; cf. M. S. Segal, *Yĕsodé ha-Fonetica ha-'ibrit*, Jerusalem, 1928, pág. 17), y sobre todo en época aramaica, tendió a desaparecer—como el *alif* de los árabes—. Debido a esta su especial debilidad, los primeros masoretas prodigan en ella los *dageš*.

Característica 3 (*MdW*. II, pág. 58*): La *he'* final sonora es indicada por un punto colcado debajo de la letra הִ.

El MS. «palestinense» A (*MdW*. II, pág. 15*) ofrece cinco ejemplos de este fenómeno: 22,4: יֹקִידתֹהִ; 22,25: לֹהִ, etc.

Los «palestinenses» y los primeros masoretas tiberienses, temiendo que la *he'* final no fuese pronunciada (como no lo es cuando es *mater lectionis*), precavieron el peligro poniendo este punto que se sitúa bajo la letra, tanto en «palestinense» como en los MSS. de Ben Naftalí. En el MS. «palestinense» K (*MdW*. II, pág. 26*) se encuentran otros cuatro ejemplos de הִ: 2,7: פריהִ טובהִ, etc. [44]

Característica 7 (*MdW*. II, pág. 58*): Los MSS. del grupo de Ben Naftalí—excepto C y G—ponen *šĕwá* debajo עְ חְ y al final de palabra.

De esta característica no encontramos equivalencia en los MSS. «palestinenses» que no señalan el *šĕwá*. Pero si consideramos que

en «palestinense» no hay *pataḥ* furtivos—introducidos más tarde para defender la pronunciación de las consonantes finales ה, ח, ע—; si advertimos que en la época de los MSS. «palestinenses» todas las guturales, máxime las finales, por no llevar vocal, peligraban de no ser pronunciadas (y, en efecto, hay MSS. «palestinenses» en que las guturales no cuentan); finalmente, si consideramos que ya hay MSS. «palestinenses» en que se quiere conjurar el peligro de la desaparición de las guturales (véase lo dicho sobre el *dageš* del *'alef* y de la *he'*: recuérdese que los MSS. A y M ponen *dageš* sobre las guturales), podríamos quizá afirmar que ese *šĕwá* de עְ חְ finales no es nada más que el resultado de la falta de *pataḥ* furtivos «palestinenses» y una prueba del afán sonorizador de guturales que ya se notan en algunos MSS. «palestinenses».

Característica 2 (*MdW*. II, pág. 57*): Los MSS. de la escuela de Ben Naftalí ponen *dageš* (lene) y *rafé* no sólo en las letras בגדכפת, sino en la mayor parte de las consonantes, pero no en ר ע ח ni ן ם finales. La colocación de estos signos obedece en lo esencial a las reglas del *rafé* y *dageš lene*, pero no hay uniformidad en los diferentes MSS.

Respecto a esta característica de señalar signos articulatorios en letras que no sean las ב ג ד ב פ ת, advertimos que se encuentra también en el MS. «palestinense» L (*MdW*, II, pág. 29*). Sl. 69,31: בְּשִׁיר; 52,7: יִתְצֹךְ; 70,5: מְבַקְשִׁיךְ: קְ por קְ; 55,4: אוֹן; 55,5: מוֹת; 55,11: וְאוֹן, etc. Ordinariamente sobre el sufijo pers. de 2 p. 69,25: אפךְ; 70,5: בךְ, etc., pero también *dagéš*: 71,6: עליךְ; 71,22: אמתךְ. Cf. 55,10: פַּלְגַּ por פַּלְגַּ.

Cf. también MS. A (*MdW*, II, pág. 15*): Ex. 21,20-22: תקנם; 22,12: יתקטל; 22,23: נשיכון ארמלן; 22,8: איסטלי, etc.

Véase la misma característica en MS. «palestinense» K (*MdW*. II, págs. 25*-26*): Jr. 1,17: תאזר (= KK. תֶּאְזַר); 1,17: אצוך (uso de ךְ en vez de ךְ); 2,3: יאשמו (= KK. יֶאְשָׁמוּ): uso de שמ; 2,7: שמ; ותטמאו (= KK. וַתְּטַמְּאוּ): la misma confusión de *dageš* y *rafé* que se nota en ciertos MSS. del grupo Ben Naftalí.

Refiriéndose a estas inconsecuencias en el MS. «palestinense» L, Kahle afirma: «Der verschiedene Gebrauch dieser Zeichen (*rafé* y

dageš) ist mir noch nicht klar geworden ebenso wenig was das Dageš-Zeichen in Sl. 69,26: תהי טֹ֫ירֹתֹם und in Sl. 55,12: בקֹרבֹה (Sl. 55,11: steht בֹקֹרבֹה)» (45).

Para hacerse cargo de esta falta de regla y uniformidad en el uso de *rafé* y *dageš* en los MSS. Ben Naftalí, compárense, por ejemplo, los siguientes MSS. que presentan las características de los MSS. de Ben Naftalí: MS. 503, ff. 15-16 del JThS; MS. 512, ff. 15-16 del mismo JThS; MS. 558, ff. 21-22, de la misma biblioteca; MS. De Rossi, núm. 2164, de la Biblioteca Palatina de Parma. Ninguno de estos MSS. está en la lista de MSS. Ben Naftalí del *MdW*. Los tres primeros los hemos encontrado en la Biblioteca del Seminario Judío de Nueva York, y el cuarto lo estudiamos en Parma. Añádase a la lista el MS. parmense que descubrió A. Sperber y que trata de editar: MS. PR.

Aunque estos cinco MSS. tienen las características del grupo de Ben Naftalí, en punto a *rafés* y *dageš* sólo coinciden en que ponen *dageš* y *rafés* en otras letras que no son *begadkefat*. Unos tienen pocos *rafés* o *dageš;* otros—los MSS. más tardíos y elaborados—fuera de las consonantes finales y algunas guturales no dejan letra sin *dageš* o *rafé*. El MS. 2164 de Rossi es parco en diacríticos, pero escribe a veces *dageš* sobre guturales: עוֹפֹא; אַרְעָא; בְעִיר. Cf. también בִימַמָּא; בִּרְקִיעָא; רַבְּרְבָיָא.

Esta misma variedad en la colocación de los diacríticos—variedad en el número y colocación de ellos—parece indicar que se trata de MSS. que no siguen reglas de una Escuela: que son MSS. de puntuación arcaica, primeriza, similar a la «palestinense».

¿Cuál es la finalidad de estos *rafés* o *dagéš?* Si en las *begadkefat* pueden significar diversa articulación de esas letras, colocados sobre otras consonantes posiblemente sólo pretenden indicar que se las pronuncie clara y distintamente, o como se expresa el tortosino Mĕnaḥem ben Saruq al constatar en el siglo x este uso pródigo de *rafés* y *dageš:* «*Todas* las consonantes van cargadas de *dageš* y *rafé* para purificar el lenguaje cuando se pronuncian en la boca o tienen su asiento en la lengua» (*Maḥbéret*, pág. 6; cit. por Segal, *Yĕsodé...*, pág. 33. Cf. también Bauer-Leander, *ob. cit.*, págs. 128-9).

Características 3-4: El *waw* y *yod* consonánticos en medio de palabra: el *waw* recibe *rafé* y *dageš;* el *yod, rafé;* al final de palabra reciben un punto; el *waw*, en ciertos MSS., dos puntos en forma de *šĕwá:* ו, (*MdW*. II, pág. 58*).

Véanse precedentes de estos usos en los siguientes ejemplos tomados de MSS. «palestinenses»: MS. L (*MdW*. II, pág. 29*): Sl. 55,11: וֹאוֹן; 55,16: יֹשִׁימוֹת; 69,33: עֹנוֹים; 71,5: תֹּקוֹתִי; 71,11: רֹדְפוֹ וֹתֹפְשֹׁהוֹ, etc.

MS. H (*MdW*, II, pág. 18*): Ez. 14,21: שֹׁפְטִי.

MS. J (*MdW*, II, pág. 21*): Dn. 12,7: בֹּחִי (por בְּחֵי).

En el MS. 2164 de Rossi el *yod* consonántico medial a veces lleva *rafé* מָיָא (y מַיָּא).

Como se ve por todo lo anteriormente expuesto, los MSS. Ben Naftalí tienden a distinguir las semiconsonantes, o letras que pueden ser «matres lectionis», con puntos o con *rafé* (י וְ הִ אִ) para distinguir cuándo son realmente «matres lectionis» y cuándo se pronuncian. Hemos podido constatar que esta tendencia se observa ya en los MSS. palestinenses.

Característica 9 (*MdW*. II, pág. 58*): La ח al final de sílaba en el interior de una palabra recibe *ḥaṭef pataḥ*. Nosotros esperaríamos *šĕwá:* תַּחַתָּיו(46) אַחַאָב(46).

Respecto a esta característica hay que decir que muchos MSS. del grupo Ben Naftalí no la presentan: los MSS. A, C, G, I, M, a los que hay que añadir el MS. 503, ff. 15-16; MS. 512, ff. 15-16; MS. 558, ff. 21-22, del JThS; el MS. de Rossi, 2164; el MS. PR, también de Parma.

No hay, pues, uniformidad en los MSS., como tampoco en los MSS. «palestinenses», donde se encuentra (*MdW*. II, pág. 25*) Jr. 1,7: אשלחך en el MS. K, pero donde lo ordinario es dejar las guturales sin vocal: Dn. 9,24: לחתום; 27: נחרצה en el MS. J: y 11,5: ויחזק; 11,32: יחזיקו en el mismo MS. J.

Característica 10 (*MdW*. II, pág. 58*): Los *ḥaṭef* debajo de ה y ח se escriben de esta manera: el *šĕwá* dentro de la consonante y la vocal plena debajo: (ֲ ֱ ֳ).

Naturalmente, los MSS. «palestinenses» que escriben las vocales y *šĕwás* superlinealmente no pueden ser precedente de este uso puramente ortográfico de MSS. sublineales, máxime considerando que no hay en «palestinense» signo del *šĕwá*. Pero una razón de esta ortografía sublineal se puede quizá encontrar en la puntuación de las guturales avocálicas con sólo *šĕwá* que se observa en los MSS.

del grupo de Ben Naftalí más antiguos: MS. 558, MS. 503, MS. 512 antes citados: estos MSS. ordinariamente usan *šĕwá* simple bajo las guturales avocálicas.

Los MSS. posteriores respetaron este uso colocando los dos puntos en el interior de las dos guturales que los pueden recibir y añadieron debajo la vocal plena que parece ser una evolución del sistema más primitivo de tratar las guturales avocálicas con simple *šĕwá*.

De todos modos recuérdese que es relativamente frecuente encontrar en los MSS. hebreos elementos del *ḥaṭef* separados: muchos MSS. los escriben de esta manera: (◌ֲ ◌ֱ).

Característica 12 (*MdW*. II, pág. 58*): El *qameṣ ḥaṭuf* se escribe como el *ḥaṭef qameṣ*: (◌ֳ).

Tampoco encontramos esta característica ortográfica en los MSS. más antiguos del grupo en cuestión; pero que la escritura (◌ֳ) es más antigua que la (—◌ָ) se infiere de este proceso evolutivo del *ḥaṭef qameṣ* (◌ֲ ◌ֳ > ◌ָ ◌ָ); es decir: el *ḥaṭef qameṣ* se escribió sin *šĕwá* cuando sigue inmediatamente otro *šĕwá*: es un proceso de simplificación ortográfica. Por esto creemos que la escritura (◌ֳ) es más antigua que la (◌ֲ◌ָ).

Características acentuales 15-21 (*MdW*. II, págs. 59*-60*).

También en punto a características acentuales encontramos ciertos precedentes de la puntuación de los MSS. Ben Naftalí en los MSS. «palestinenses»; así, el *munaḥ-zaqef* no se da en estos MSS. Ben Naftalí ni tampoco en los «palestinenses», donde no encontramos ninguna clase de acentos dobles.

No hay *gĕrešaym* ni en los MSS. Ben Naftalí ni en los MSS. «palestinenses».

El que los MSS. Ben Naftalí repitan el acento que no es tónico (*pašṭa, tĕliša, segolta, zarka*) sobre la sílaba tónica no viene de los MSS. «palestinenses», donde los acentos no suelen ser tónicos, pero precisamente esta repetición de acento parece ser el remedio arbitrado para retener por una parte la atonicidad de la acentuación antigua «palestinense», y por otra para hacer los acentos tónicos.

Respecto al frecuente uso del *méteg* en los MSS. Ben Naftalí, a las excepciones señaladas ya por *MdW*. II, pág. 59* (MSS. G, J, M, O) añádanse los MSS. 558, 503, 512, es decir, los MSS. más antiguos del grupo que usan muy parcamente este signo.

Conclusión.

La conclusión que parece deducirse de todo este estudio es que los MSS. Ben Naftalí tienen demasiadas analogías con los MSS. «palestinenses» y con el MS. protomasorético 558, ff. 21-22, para que se les considere simplemente como MSS. posteriores que siguen la pauta de una Escuela masorética adulta, la de Ben Naftalí. Muchas de sus características, en particular su multiforme variedad de puntuación, se pueden explicar suponiendo a los MSS. prebennaftalianos. Algunas de ellas sólo en esta suposición de protomasoretismo pueden ser cabalmente explicadas, vg.: la confusión de vocales, el trato de las guturales avocálicas, la falta de uniformidad en la puntuación.

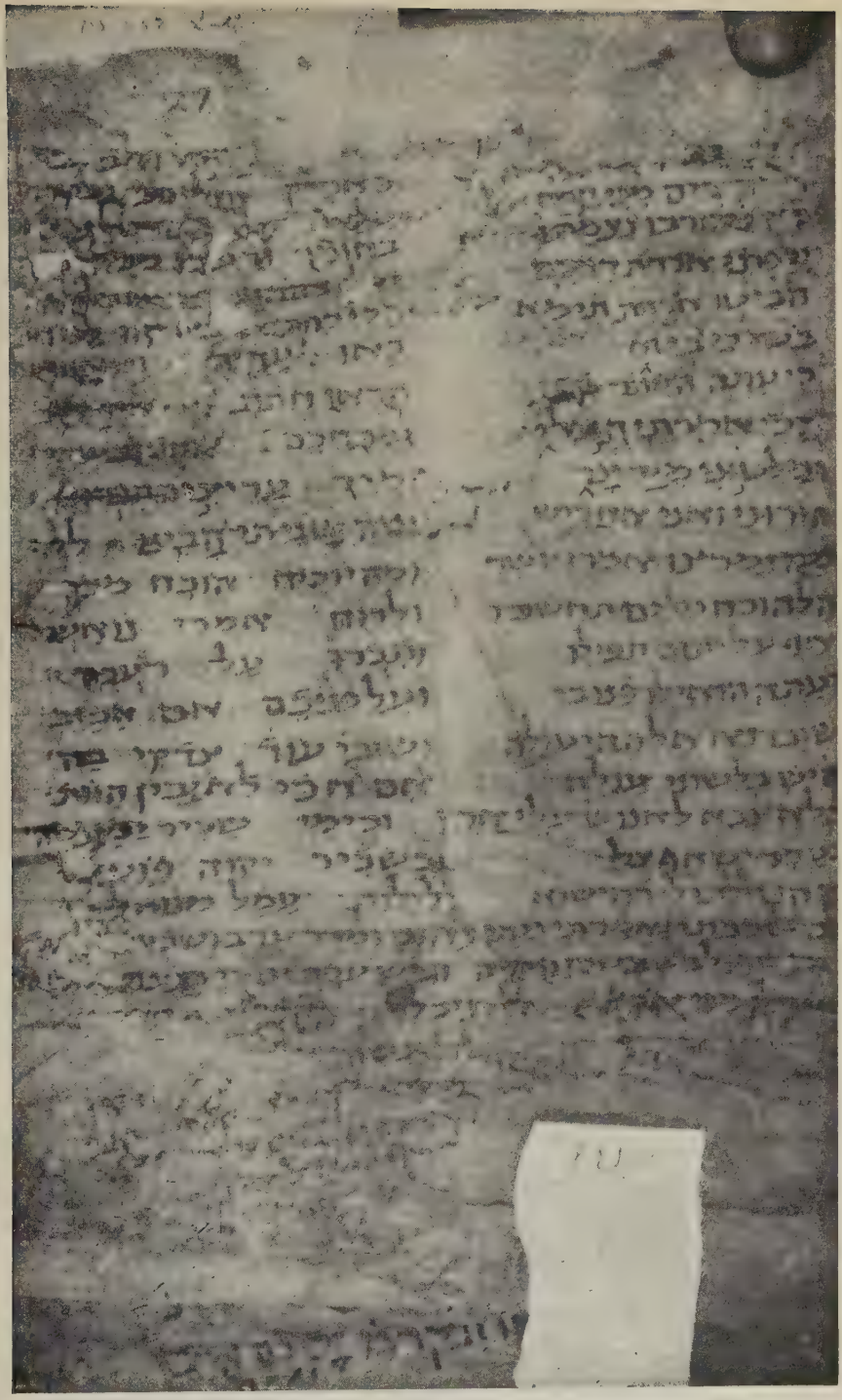
Esta nueva hipótesis sólo podrá ser adecuadamente probada cuando se descubran nuevos materiales bíblicos «palestinenses» o nuevos MSS., como el 558, de carácter protomasorético-palestinense; es decir, cuando se remedie nuestra penuria de materiales bíblicos «palestinenses» o paleotiberienses.

Transcripción[1] *del MS. 558, ff. 21-22: Job, 6,14-10,16*

[f. 21a]

6,1	[47] לְמַס מַרְעֵהוּ חֶסֶד	וְיִרְאַת שַׁדַּי יַעְזֹב[2]
1	אַחַי בָּגְדוּ כְּמוֹ נַחַל[3]	כַּאֲפִיק נְחָלִים יַעֲבֹרוּ[2]
1	הַקֹּדְרִים מִנִּי קֶרַח	עֲלֵימוֹ יִתְעַלֶּם שֶׁלֶג[2]
1	בְּעֵת יִזֹּרְבוּ נִצְמָתוּ	בְּחֻמּוֹ נִדְעֲכוּ מִמְּקוֹמָם[2]
1	יִלָּפְתוּ אָרְחוֹת דַּרְכָּם	יַעֲלוּ בַתֹּהוּ ויאבֵדוּ[4]
1	הִבִּיטוּ אָרְחוֹת תֵּימָא	הֲלִיכוֹת[5] שְׁבָא קִוּוּ לָמוֹ
2	בֹּשׁוּ כִּי בָטָחוּ	בָּאוּ עָדֶיהָ וַיֶּחְפָּרוּ
2	כִּי עַתָּה הֱיִיתֶם לוֹ[6]	תִּרְאוּ חֲתַת וַתִּרָאוּ[7]
2	הֲכִי אָמַרְתִּי הָבוּ לִי	וּמִכֹּחֲכֶם שְׁחַדוּנִי[8] בַּעֲדִי
2	וּמַלְּטוּנִי מִיַּד צָר	וּמִיַּד עָרִיצִים תִּפְדוּנִי
3	הוֹרוּנִי וַאֲנִי אַחֲרִישׁ	וּמֶה שָׁגִיתִי הַבִּינוּנִי.[8] לִי

(1) Los signos con interrogación son dudosos: la duda puede referirse a si es signo puesto intencionadamente, o puede referirse a la naturaleza del signo.
(2) Estos versículos están en muy mal estado de conservación.
(3) La forma del *atnaḥ* en todo el MS. es (ו).
(4) Esta palabra es de 2m: debajo había otra lectura compuesta de varias palabras que han sido borradas. Probablemente se trata de una equivocación del escriba que tuvo después que ser corregida.
(5) No es claro qué elementos del *ḥaṭef paṭaḥ* (ֲ) son de 1m o de 2m.
(6) Véase el aparato crítico de la *Biblia Hebraica* de Kittel-Kahle, *ad loc.*
(7) Es dudoso el punto bajo el *reš*, y dudosa la vocalización de 1m en el *reš*: probablemente era ך. El *sil·luq* es de 3m.
(8) El signo (ב) parece adición posterior, pero su tinta es distinta de la ordi de 1m, 2m, 3m. El acento ׀ es de 3m; los dos acentos ׁ son de 2m.



Ms. 558 del JThS. de Nueva York, f. 21 a.

25	(48) מַה נִּמְרְצוּ אִמְרֵי (9) יוֹשֶׁר	וּמַה יוֹכִיחַ (10) הוֹכֵחַ מִכֶּם
26	הַלְהוֹכֵחַ מִלִּים תַּחְשׁוֹבוּ	וְלִרְוּחַ אִמְרֵי נוֹאָשׁ
27	אַף־עַל יָתוֹם תַּפִּילוּ	וְתַכְרוּ (11) עַל רֵעֲכֶם
28	וְעַתָּה הוֹאִילוּ פְּנוּ בִי	וְעַל פְּנֵיכֶם אִם אֲכַזֵּיב (12)
29	שׁוּבוּ נָא אַל תְּהִי עַוְלָה	וְשׁוּבִי עוֹד צִדְקִי בָהּ ‖ ושובו ק
30	הֲיֵשׁ בִּלְשׁוֹנִי עַרְלָה	אִם חִכִּי לֹא יָבִין (8) הַוּוֹת (13)
7,1	הֲלֹא (14) צָבָא לָאֱנוֹשׁ עֲלֵי אָרֶץ	וּכְיָמֵי שָׂכִיר יָמָיו
2	כְּעֶבֶד יִשְׁאַף צֵל	וּכְשָׂכִיר יְקַוֶּה פָּעֳלוֹ (15)
3	כֵּן הֻנְחַלְתִּי לִי יַרְחֵי שָׁוְא	וְלֵילוֹת (8) עָמָל מִנּוּ לִי
4	אִם שָׁכַבְתִּי וְאָמַרְתִּי מָתַי אָקוּם	וּמִדַּד עָרֶב (16) וְשָׂבַעְתִּי נְדוֹדִים עַדִי נָשֶׁף (17)
5	לָבַשׁ בְּשָׂרִי רִמָּה וְגֵישׁ עָפָר	עוֹרִי רָגַע וַיִּמָּאֵס ‖ וגוש ק
6	יָמַי קַלּוּ מִנִּי אָרֹג	וַיִּכְלוּ בְאֶפֶס תִּקְוָה (2)
7	זְכֹר כִּי רוּחַ חַיָּי	לֹא תָשׁוּב עֵינִי לִרְאוֹת טוֹב (2)
8-10	Quedan sólo algunas palabras ilegibles.	

(9) El *dageš* del *reš* no es seguro.
(10) Este es el único *pataḥ furtivo* de todo el MS. Los MSS. Ben Naftalí emplean *pataḥ furtivo* tras *ḥireq*. El *ḥet* lleva *inscrito* el *šĕwá*. Lo mismo en *hokaḥ*.
(11) La 1m coincide con la lección de Ec. 1. Cf. *Biblia Hebraica*, aparato crítico. La 2m. lee *tikrú*.
(12) No es seguro que el *šĕwá* de (־ִ) sea de 1m.
(13) Probablemente el punto que reposa sobre la *taw* es un *rafé* mal hecho.
(14) La puntuación הֲ es casi segura; pero queda como probable הֶ.
(15) El *dageš leneˆ* es sólo probablemente de 2m.
(16) Ha sido borrada la vocal original de רב. En *Biblia Hebraica*, עֶרֶב.
(17) No se ve bien la vocal del *šin*.

[MS. 558, f. 21b]

Quedan algunas palabras ilegibles.[18]

11 [49] הֲיַם אַנִי אִם תַּנִין כִּי תַשִּׂים עַלַי מִשְׁמַר

11 כִּי אַמַרְתִּי כִּי תְנַחְמֵנִי עַרְשִׁי יִשָּׂא בְשִׂיחִי מִשַּׁכְבִי || תנח

11 וְחִתַּתַּנִי בַּחְלֹמוֹת וּמֵחֵזְיוֹנוֹת תְּבַעְתַּנִי

1 וַתִּבְחַר מַחְנַק נַפְשִׁי מָוֶת מֵעַצְמוֹתַי

1 מַאַסְתִּי לֹא לְעוֹלַם אֶחְיֶה חְדַל מִמֶּנִּי כִּי הֶבֶל יַמַי

1 מַה אֱנוֹשׁ[19] כִּי תְגַדְּלֵנוּ וְכִי תַשִּׁית אֵלַיו לִבֶּךָ

1 וַתִּפְקְדֵנוּ לִבְקָרִים לִרְגָעִים תִּבְחַנֵּנוּ

1 כַּמַּה לֹא תִשְׁעֶה מִמֶּנִּי לֹא תַרְפֵּנִי עַד בִּלְעִי רֻקִי[20]

2 חַטָּאתִי מַה אֶפְעַל לָךְ נוֹצֵר הָאָדָם לַמַּה שַׂמְתַּנִי לְמִפְגַּע לָךְ

וַאֶהְיֶה עַלַי לְמַשָּׂא׃

2 וּמֵה | לֹא תַשָּׂא פִשְׁעִי וְתַעֲבִיר אֶת עֲוֹנִי כִּי עַתָּה לֶעָפָר אֶשְׁכָּב וְשִׁחַרְתַּנִי וְאֵינֶנִּי

8, וַיַּעַן בִּלְדַּד הַשּׁוּחִי וַיֹּאמַר

עַד אָן תְּמַלֵּל אֵלֶּה וְרוּחַ כַּבִּיר אִמְרֵי פִיךָ

הַאֵל יְעַוֵּת[21] מִשְׁפָּט וְאִם שַׁדַּי יְעַוֵּת צֶדֶק

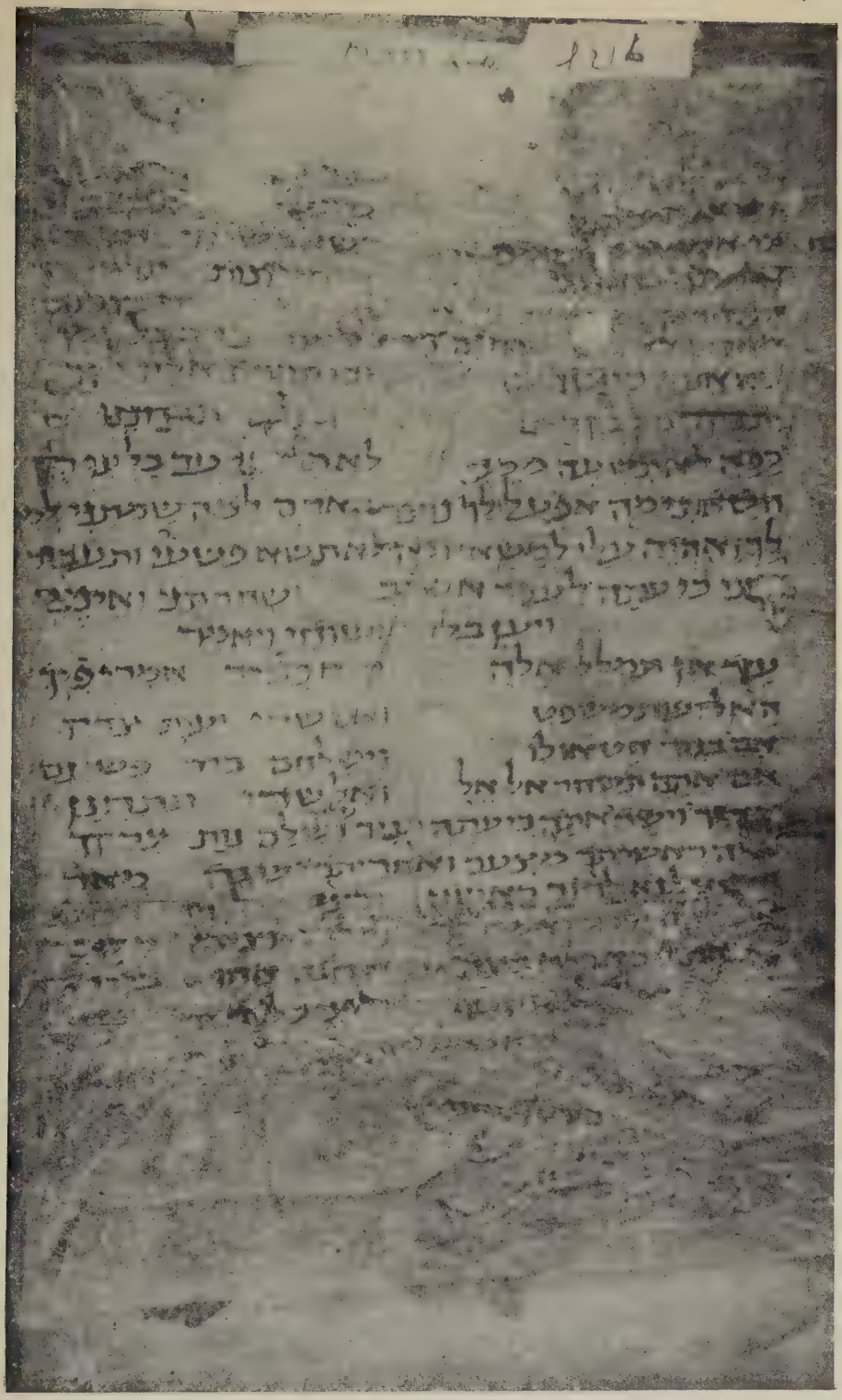
---

(18) Los versículos 11-18 están recubiertos con papel celofán, lo que dificulta la lectura e impide recobrar todos los signos.

(19) La 1m parece ser o אֶ o אֶ.

(20) Encima del *qōf* hay un *dageš* expresado por la letra *gimel*. No se puede saber si el *qōf* llevaba además el *dageš* tiberiense (un punto), pues le falta el cuerpo a esta letra.

(21) No se ve bien si el *waw* lleva *dageš* o no.



Ms. 558 del JThS. de Nueva York, f. 21 b.

4 (50) אִם בַּנֶיךָ חַטְאוּ לוֹ ׀ וַיִּשַּׁלְּחֵם בְּיַד פִּשְׁעַם

5 אִם אַתָּה תְשַׁחֵר אֵל אֵל ׀ ואֵל שַׁדַּי תִּתְחַנַּן

6 אִם זַךְ וְיַשַּׁר אַתָּה (22) כִּי עַתָּה יַעִיר עַלֶיךָ (23) ושְׁלַם

[?ושְׁלַם¿] נְוַת צִדְקֶךָ

7 והַיָה רֵאשִׁיתְךָ (24) מִצְעַר ׀ ואַחֲרִיתְךָ יִשְׂגֶּה מְאֹד

(26) 8 כִּי שְׁאַל נַא לְדוֹר (25) רִאשׁוֹן ׀ וכוֹנֵן לְחֵקֶר אֲבוֹתַם

9 כי תמול אנחנו ולא נדע כי צל ימנו עלי ארץ

10 הַלֹא הֵם יורוּךָ יֹאמְרוּ לַךְ ׀ ומִלִּבַּם יוֹצִאוּ מִלִּים

11 הֲיִגְאֶה גֹּמֵא בְּלֹא בִּצָּה ׀ יִשְׂגֶּה אָחוּ בְלִי מַיִם

12 עדנו באבו לא יִקְטֵף ׀ ולִפְנֵי כֹל חַצִיר יִיבַשׁ

13 כן ארחות כל שכחי אֵל ׀ ותִקְוַת חנף תאבד

14-16 Las pocas palabras que quedan son ilegibles.

[MS. 558, f. 22a]

17 עַל גַּל שַׁרַשַׁוי יְסוּבַּכוּ ׀ בֵית אֲבָנִים יֵחְזֶה

18 אִם יְבַלְּעֵינוּ ממקוֹמוֹ ׀ וכִחֵשׁ בּוֹ לֹא רְאִיתִיךָ

19 הֵן הוּא מְשׂוֹשׂ דַּרְכּוֹ ׀ ומֵעַפַּר אַחֵר יִצְמַחוּ

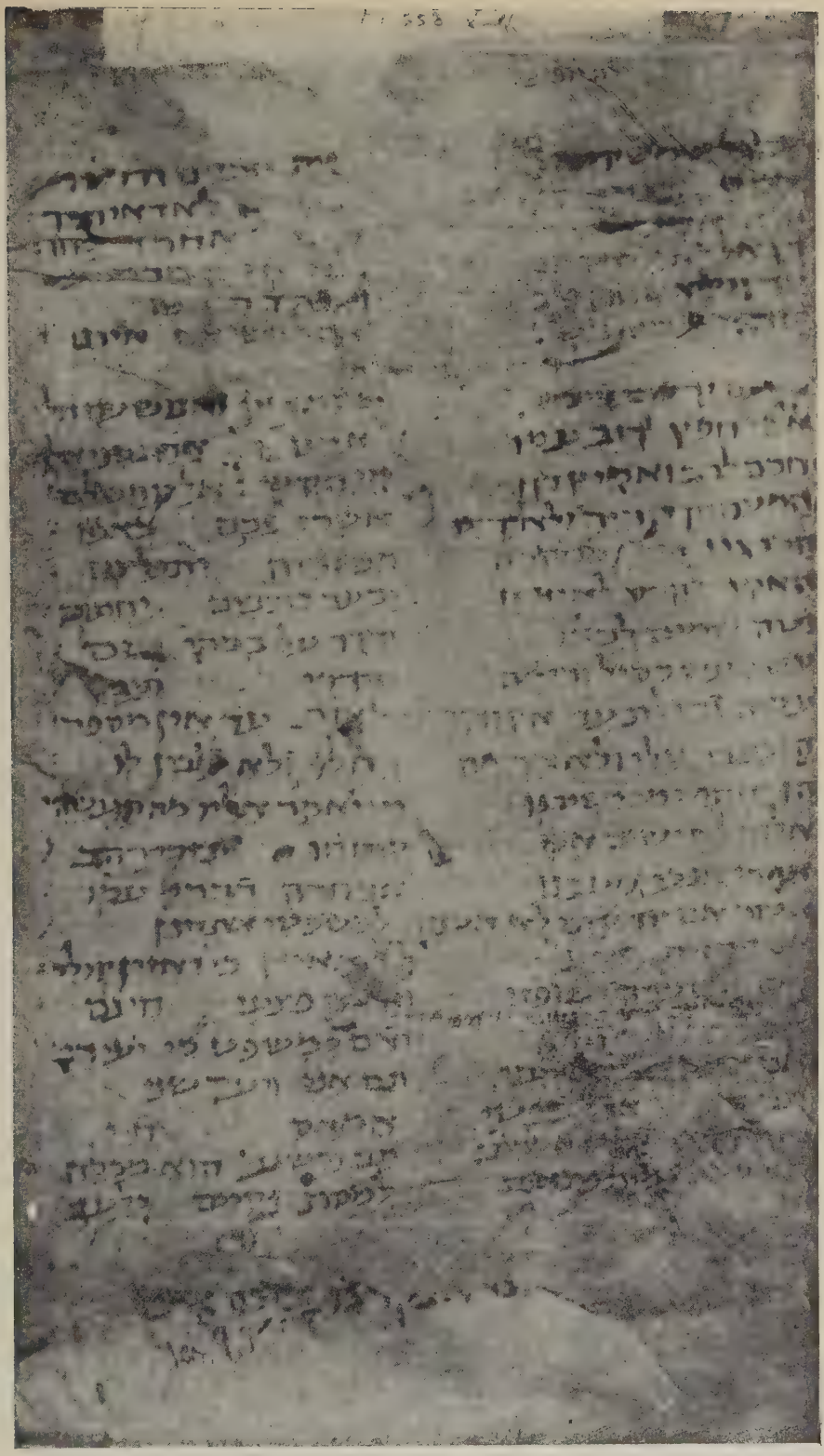
20 הֵן אֵל לֹא יִמְאַס תַּם ׀ ולֹא יַחְזִיק בְּיַד מְרֵעִים

---

(22) El diacrítico sobre el *'alef* quizá no sea de 1m.
(23) Esta palabra está añadida entre líneas.
(24) Debajo de esta palabra hay algo borrado, probablemente (ע).
(25) Lo mismo en Ec. 1.
(26) Los versículos 8-20 son de mala lectura.

21	עד יַמַּלֵּא שְׂחוֹק פִּיךָ[51]	וּשְׂפָתֶיךָ תְּרוּעָה
22	שִׂנְאֶיךָ יִלְבְּשׁוּ בוּשֶׁת	וְאֹהֶל רְשָׁעִים אֵינֶנּוּ
9,1		וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמַר
2	אָמְנָם[27] יָדַעְתִּי כִי כֵן	וּמַה יִּצְדַּק אֱנוֹשׁ עִם אֵל
3	אִם יַחְפֹּץ לָרִיב עִמּוֹ	לֹא יַעֲנֶנּוּ אַחַת מִנִּי אָלֶף
4	חְכַם לֵבָב וְאַמִּיץ כֹּחַ	מִי הִקְשָׁה אֵלָיו וַיִּשְׁלָם
5	הַמַּעְתִּיק הָרִים וְלֹא יָדָעוּ	אֲשֶׁר הָפַכָּם בְּאַפּוֹ
6	הַמַּרְגִּיז אֶרֶץ מִמְּקוֹמָהּ	וְעַמּוּדֶיהָ יִתְפַּלָּצוּן
7	הָאֹמֵר לַחֶרֶס וְלֹא יִזְרָח	וּבְעַד כּוֹכָבִים יַחְתּוֹם
8	נֹטֶה שָׁמַיִם לְבַדּוֹ	וְדֹרֵךְ עַל בָּמֳתֵי[28] יָם
9	עֹשֶׂה עָשׁ כְּסִיל וְכִימָה[29]	וַחֲדְרֵי תֵימָן
10	עֹשֶׂה גְּדוֹלוֹת עַד אֵין חֵקֶר	וְנִפְלָאוֹת עַד אֵין מִסְפָּר
11	הֵן יַעֲבֹר עָלַי וְלֹא אֶרְאֶה	וַיַּחֲלֹף וְלֹא אָבִין לוֹ
12	הֵן יַחְתֹּף וּמִי יְשִׁיבֶנּוּ	מִי יֹאמַר אֵלָיו מַה תַּעֲשֶׂה
13	אֱלוֹהַּ לֹא יָשִׁיב אַפּוֹ	תַּחְתָּו שָׁחֲחוּ עֹזְרֵי רָהַב
14	אַף כִּי אָנֹכִי אֶעֱנֶנּוּ	אֶבְחַר דְּבָרַי עִמּוֹ
15	אֲשֶׁר אִם צַדַּקְתִּי לֹא אֶעֱנֶה[30]	לְמִשְׁפְּטִי אֶתְחַנָּן
16	אִם קָרָאתִי וַיַּעֲנֵנִי	לֹא אַאֲמִין כִּי יַאֲזִין[8] קוֹלִי

(27) El único *gameṣ* (*ḥaṭuf*) del MS. en la 1m.
(28) El *rafé* sobre el *taw* puesto y tachado por la 1m.
(29) El *pataḥ* y el punto a su izquierda parece que son de 1m.
(30) Imposible saber cuántos y cuáles son los puntitos de 1m. Algunos son «complementarios».



Ms. 558 del JThS. de Nueva York, f. 22 a.

17 (52) אשֵׁר (31) בִּסעֲרַה ישוּפֵנִי והִרְבַּה פַּצַעַי חִינַם
18 לא יתֵנני השֵׁב רוּחִי כי ישביעיני מַמּרַרים (32)
19 אם לכֹּה אַמִיץ הִנֵּה ואִם לְמִשְׁפַּט מִי יוֹעִידֵנִי
20 אם־אֵצְדַק (33) פִּי ירשיֵעֵנִי תַּם אַנִי וַיְעַקשֵׁנִי
21 תַּם אַנִי לא אֵדַע נַפְשִׁי (34) אֵמְאַס חַיַּי
22 אַחַת הִיא עַל כֵּן אַמַרְתִּי תַּם וְרַשַׁע הוּא מְכַלֵּה
23 אם שׁוֹט יַמִּית פִּתְאוֹם לְמַסַּת נְקִיִּים יִלְעַג

[MS. 558, f. 22b]

24 ארץ| נתֻנה ביד רשַׁע פני שפטיָה יכסה אם לא (35) אפֻוא מי הוא
25 וימי קלֻו מני רַץ ברחו לא רֻאו טבה
26 חלפֻו עם אניֻות אבה כְּנֵשר יטוש עלי אכלֵ
27 אם אֻמרי אִשכחה שיחי אעזבה פֻני ואבליגה
28 יגֻרתי כל עצבותי יֻדעתי כִּי לא־תנקני
29 אנכי ארשע למה זה הֲבל איגע
30 אם התרחצתי בֻמו שלג וַהזכֻותי בבר כפַי
31 אז (36) בְשחת תטבלני ותִעְבוני שלמותי
32 כִּי לא איֻש כמֻוני אעֻנֶנו נֻבֻואה יחדו־במשפט
33 לא־יש־בינֵנו־מוכיח יַשֵׁת ידֻו על שנינו

(31) Adviértase la vocalización defectiva de *'ašer*.
(32) Este versículo (18) había sido olvidado.; después fué escrito entre líneas.
(33) Dudoso si es "אֵצ o "אֶצ.
(34) El acento pausante parece que está borrado expresamente.
(35) El acento parece de 1m; quizá sea de 2m.
(36) Quizá el acento de 2m sea sólo ,.

(53) יסר מעלי שבטו ואמתו אל־תבעתני
אדברה ולא איראנו כי לא כן אנכי עמדי
נקטה נפשי בחיי אעזבה עלי שיחי אדברה במר נפשי
אמר אל אלה אל־תרשיעני חודיעני על מה תריבני
הטוב לך כי תעשק כי תמאס יגיע כפיך ועל עצת רשעים הופעת
העיני בשר לך אם כיראות אנוש תראה
הכימי אנוש ימיך אם שנותך כימי גבר
כי תבקש לעוני ולחטאתי תדרש
על דעתך כי לא ארשע ואין מידך מציל
ידיך עצבוני ויעשוני יחד־סביב ותבלעיני
זכור נא כי כחמר עשיתני ואל עפר תשיבני
הלא כחלב תתכני וכגבינה תקפיאני
עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תסכיכיני
חיים וחסד עשית עמדי ופקדתך שמרה רוחי
ואלה צפנת בלבבך ידעתי כי־זאת עמך
אם חטאתי ושמרתני ומעוני לא תנקני
אם רשעתי (37) אללי לי וצדקתי לא אשא ראשי שבע קלון וראה ענני (38):
ויגאה כשחל תצודיני ותשוב תתפלא בי וראה (39) עניי:
[fin del f. 22b (40)]

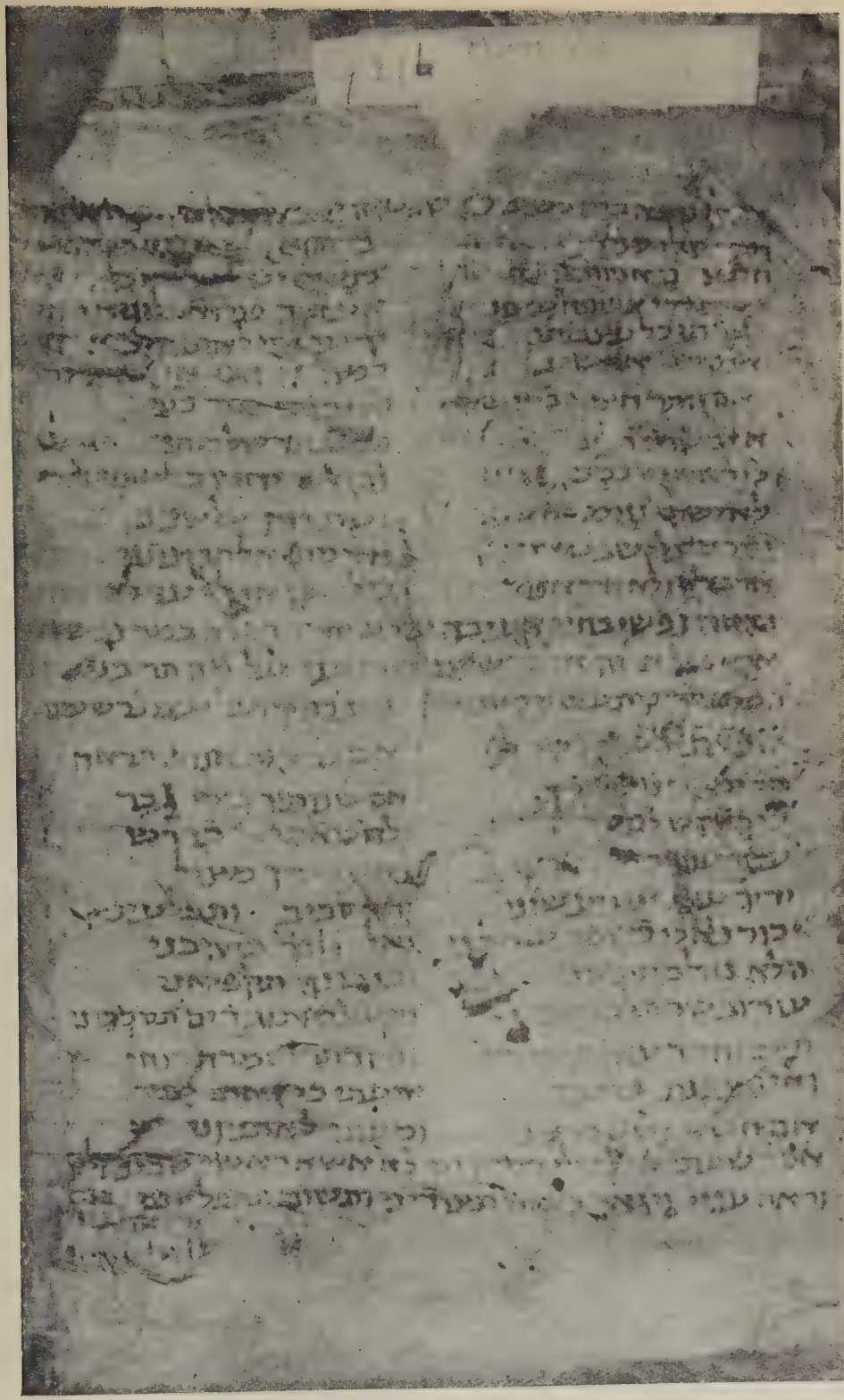
---

(37) La 2m completa la forma del acento *pazer*.

(38) El escriba puso ענני; después—él mismo u otra mano—cambió ענני > עניי.

(39) Estas dos últimas palabras que pertenecen al versículo 15 están medio borradas, pero fueron escritas por el cálamo del escriba del MS.

(40) Se habrá advertido que la puntuación de f. 22 b es casi exclusivamente de 2m. Frecuentemente es difícil distinguir los ֻ y ֹ de 2m. Véanse las fotografías.



Ms. 558 del JThS. de Nueva York, f. 22 b.

NOTAS ADICIONALES

(41) Sobre este punto, cf. A. Díez Macho-Shalom Spiegel, *Fragmentos de Piyyutim de Yannay en vocalización babilónica*, «Sefarad», XV (1955), págs. 294-297.

(42) Cf. *ibid.*, pág. 306.

(43) Cf. Bauer-Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des A. T.* (Halle, 1922), pág. 122: נֹאל (tib. Is. 53:7 נֶאֱלָמָה); רֹאכּ (tib. מוֹרַאֲכֶם Is. 8:13); p. 123:163:12 גֹאוּתך.

(44) Cf. Bauer-Leander, ob. cit., pág. 121 וֹיגבֹה (tib. Is. 5:16 וַיִּגְבַּהּ); Is. 5:14 רה ונה נה על ה. Pero en MS. P 1 y P 2 la sonoridad del ה final se indica así הֿ (por un *dageš* palestinense). Cf. *ibid.*, págs. 121-123.

(45) Cf. más ejemplos en Bauer-Leander, *ob. cit.*, págs. 122-3: P 3: Is. 7:13: מֿ (tib. הַמְעַט); 11:14 מֹשֹׁל (tib. מִשְׁלוֹח); 5:19 נֹדֹעֹה (tib. וְנֵדָעָה); 44:28 אֹמֹ (tib. וְלֵאמֹר); 45:20 וֹבֹאֿ (tib. וָבֹאוּ). P 2: אֹהי (אֱלֹהֵי); מֹילֹה (tib. מִילָה) etc.

(46) El *ḥet* lleva inscrito un (:), que por dificultades tipográficas no aparece impreso.

(47) Las vocales y acentos de *Job 6,14-24* son de tres manos: los *qameṣ* son de 3m [la 1m sólo pone *pataḥ* y en wa-yeḥparu (v. 20) y ṣar (v. 23), nada]; el *segol* de ʿadeha (v. 20) es de 3m [la 1m pone *ṣere*]; el *shureq* de *u*-malṭuni (v. 23) y de *u*-ma (v. 24) es de 3m [la 1m deja sin vocal]; el *pataḥ* segundo de qaraḥ (v. 16) es de 2m (1m sin vocal); todos los ـ son de 3m; todos los acentos ◌ ◌ ◌ ◌ son de 3 ó 3m. Los acentos *sil·luq, atnaḥ, tĕbir* y los acentos *rĕbia'* y los puntos (acentos «palestinenses» son de 1m.

Los *meteg* del v. 21 son de 3m. Los *rafé* sobre el *m* (v. 17) y sobre el *kaf* (v. 22) son de 2 y 3m, respectivamente.

(48) En *Job 6,25-7,7*, las vocales ◌ de v. 29 y 7,5 son de 2m; el *ḥireq* de tikrú (v. 27), el *shureq* de *u*-kimé (7,1) y *u*-kĕ-śakir (v. 2); el *qameṣ* en hinhalti (v. 3); el *pataḥ* segundo de ʿafar (v. 5), así como todos los acentos ◌ y los acentos ◌ (de v. 30) y ◌ (de v. 30), y el *rafé* de *pĕnú* (v. 28) y de *lō* (v. 30), y de *middad* (v. 5), así como todos los *maqqef*, son de 2m. El *dageš* inscrito en el *'alef* de *'enoš* (7,1) es de 2m. Todo lo demás en Job 6,25-7,7 es de 1m. No hay signos de 3m.

(49) *Job 7,12-8,3:* El ◌ de v. 12 (hĕyam); los ◌ (de v. 12; 21; 8,2; el *shureq* de *u*-meḥezyonot (v. 14); el *qameṣ* de mawet (v. 15) [la 1m pone sólo *pataḥ*]; el ◌ (de v. 20); el *segol* de enenni (v. 21); el *rafé* de fika (8,2); el *dageš* de yĕʿawwet y su acento (v. 3), son de 2m. Lo demás de 1m. La *ḥet* de *wĕ-ruḥ* (8,2) lleva el *šĕwá* inscrito.

(50) *Job 8,4-20:* Todos los ֽ son de 2m; el *dageš* de wa-yišal·lĕḥem (v. 4); el *tĕbir* (repetido) de 'atta (v. 6); el ֫ de ḥeqer (v. 8); el ׀ de yoṣi'u (v. 10) y el de 'aḥu (v. 11), el ׃ (v. 11); el *rafé* de biṣṣa; el del *bet* (v. 11); el *qameṣ* de 'aḥu (v. 11), son también de 2m. Lo demás es de 1m. Lo mismo, son de 1m los dos *qĕres* requeridos por el *circellus* de *yoṣi'u* (v. 10) y de *yiśgé* (v. 11). El *'alef* de 'aḥu (v. 11) lleva inscrito un *dageš* de 1m.

(51) *Job 8,21-9,16:* Los acentos ֽ y el *tĕbir* de yaḥpoṣ (9,3) y ֭ de v. 3 y v. 11-12; el ֫ de hefakam (v. 5); los ׀ de 'omer y ḥeres (v. 7); el ׀ de bomoté (v. 8); el ֬ de v. 11; el ׀ de wa-ya'neni (v. 16); los *rafés* de gĕdolot (v. 10), de wĕ-lo (v. 11), de taḥtaw (v. 13), de dĕbaray (v. 14); el *circellus* de v. 13 y 14; la puntuación ־׃־ de v. 11; ׃ de wĕ-lo (v. 11); las vocales *pataḥ* y *ḥolem* de 'anoki (v. 14); ׃ de v. 14; todo esto es de 2m. Lo demás de 1m. El *'alef* de *'omer* (v. 7) y de *lo* (v. 11) llevan un *dageš* o punto inscrito.

(52) *Job 9,17-23:* Todo de 1m menos el ֫ el *maqqef* y el dudoso ֿ del v. 20.

Job 9,24-33: Texto consonántico de 1m; las vocales de kĕ-nešer y 'okel (v. 26); el *ḥolem* de v. 28; las vocales del v. 31 y 33; el punto debajo del *yod* de kappay (v. 30); el *tĕbir* (dudoso) del v. 24; el ׀ de qal·lu (v. 25); el ׁ de ḥalĕfu (v. 26); el *rĕbia'* de yaṭuš (v. 26); los dos *circellus* del v. 30 y el punto debajo de naboa (v. 32) y el ֫ (dudoso) del v. 33: todo esto es de 1m y el punto inscrito en el *'alef* del v. 27 es de 1m. Lo demás es de 2m.

(53) *Job 9,34-10,16:* En v. 34, el *rafé* y *dageš* de la última palabra; en v. 35 el punto (dudoso) de 'adabbĕrá; en 10,1 el *ḥireq* de nafší; en v. 2 el *ḥolem* de 'omar; en v. 4 el *ṣeré* de 'ene; en v. 5 el *ṣeré* de gaber; en v. 8 el *ṣeré* de palabra final; el punto que sigue a primera palabra de v. 8 y 9; el *rafé* de v. 10; las vocales (incluído *šĕwá*) de v. 11; el *rĕbia'* del v. 12; el ֭ del v. 15; el *sil·luq* de *ídem* y el *ṣeré* de v. 16: todo esto, más todo el texto consonántico es de 1m. Los demás signos o vocales son de 2m.

A. Díez Macho, M. S. C.
Universidad de Barcelona

¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?

LOS HIMNOS CRISTOLOGICOS DE LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL PROLOGO DEL IV EVANGELIO

Fil. 2,6-11; Col. 1,15-20; 1 Tim. 3,16; Hebr. 1,2-4; Jn. 1,1-18

Desde hace bastantes años, en los comentarios del IV Evangelio se viene discutiendo, más o menos, si la forma literaria del prólogo, donde por la simple lectura se advierte al instante la existencia de cierto ritmo, llega a ser verdadera composición poética o se reduce simplemente a prosa rítmica; si el conjunto del prólogo es un *himno a Cristo* o es una introducción teológica al Evangelio o ambas cosas a la vez: originariamente un himno, pero adaptado después por el autor para prólogo-introducción; si se ha de interpretar de los diversos estadios del Hijo de Dios en sucesión cronológica (primero, en el seno del Padre; luego, en la creación; más tarde, como anunciando ya la encarnación; y por último, en la encarnación misma) o si se ha de entender como descripción atemporal y transcendente, en cierto modo, pero al mismo tiempo real y concreta, de la persona del Cristo histórico en toda su riqueza teándrica, tal como el evangelista San Juan vió a Jesús mientras vivió con El y como le vió después, por sus recuerdos íntimos y por su unión mística con el Maestro, durante los largos años de su longeva vida.

Naturalmente que todas estas cuestiones pueden ser estudiadas aparte. Pero no dejan de tener tal conexión entre sí, que las unas reclaman a las otras. Y si no sería exacto decir que de la solución dada a una de ellas depende la solución de las demás, sí nos parece bastante seguro el afirmar que un estudio amplio y a fondo de cualquiera de ellas podría iluminar a las otras y abrirnos

camino para la solución de todas ellas y para la total y justa inteligencia del prólogo.

La cuestión que directamente quisiéramos abordar en este estudio es averiguar si el prólogo debe considerarse como himno a Cristo o no. Venimos observando que cada día aumenta, así en nuestro campo católico como en otros, el número de los que se inclinan o se deciden por la forma literaria de himno. Y algunos abrazan también todas las consecuencias exegéticas de esta forma literaria. Sin embargo, no se proponen el problema en sí, a saber: cuáles son las características esenciales de todo himno cristológico (si las tiene), tanto en su temática como en su forma literaria, y si el prólogo reúne esas características peculiares, por las cuales deba calificarse de «himno a Cristo». Nosotros, por lo menos, no hemos logrado encontrar —y creemos no haber sido negligentes en la búsqueda— un trabajo directo y de conjunto sobre la cuestión. Por eso hemos creído oportuno emprenderlo. Y el camino más prudente, si no para resolver el problema en forma definitiva, por lo menos para iluminarlo, dentro de su ambiente neotestamentario y helenístico, es, a nuestro parecer, estudiar previamente cómo eran los himnos a Cristo de la iglesia primitiva, de los que hay constancia, principalmente en las epístolas de San Pablo; cuál es su estructura temática y cuál su expresión literaria; cómo eran también, por su tema y por su forma, los himnos religiosos de la literatura ambiental de la época de San Juan o inmediatamente posterior. Y de todos estos datos o atisbos, ver si logramos extraer los elementos esenciales del himno cristológico y compararlos luego con el prólogo. Tal vez así podamos —repito—, si no resolver la cuestión definitivamente, aportar siquiera una argumentación más sólida, llegando hasta donde razonablemente nos sea posible (1).

---

(1) Como es natural en esta clase de estudios, la argumentación sólo resultará del análisis de diversos pasajes y de la comparación de ciertos pormenores. Dada la amplitud del tema, es difícil presentar, siquiera sea en síntesis, la justificación plena de todos nuestros puntos de vista. Esperamos que el lector, con lo que aquí decimos y con el estudio directo de los autores que citamos a lo largo de nuestro trabajo, apreciará que nuestra posición no carece de cierta probabilidad.

En cuanto a la bibliografía, hemos sido muy parcos. Citamos exclusivamente aquellos autores de los que más nos hemos servido. Otros muchos hemos leído también. Pero, no habiendo encontrado ningún trabajo que tratara directamente nuestro tema, nos hemos limitado a citar sólo aquellos de quienes hemos tomado alguna idea.

Por consiguiente, nos fijaremos exclusivamente en los himnos cristológicos o dedicados a Cristo que tuvieron existencia real en la iglesia primitiva y eran cantados por los fieles en las asambleas cultuales. Nuestro análisis se centrará en los himnos —o fragmentos de himnos— conservados en los escritos paulinos y en la literatura cristiana del ciclo joánico (2). Examinaremos su temática y su forma literaria, para luego reconstruir, a manera de síntesis, las características esenciales del himno cristológico, aun cuando no se pueda demostrar de cada uno de ellos que estuvieron en uso en las asambleas cultuales de los primeros cristianos. Y, por último, proyectaremos los resultados obtenidos sobre el prólogo de San Juan.

I. Los himnos cristológicos contenidos en los escritos paulinos

1. *Existencia de himnos a Cristo en la época apostólica.*

La existencia de himnos a Cristo en la iglesia primitiva está muy bien atestiguada.

Por de pronto tenemos la célebre carta de Plinio a Trajano, escrita en el año 111-112 d. C., en la que, describiéndole las reuniones de los cristianos de Bitinia, dice:

> «Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod, essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem» (3).

Plinio nos da en este pasaje detalles muy preciosos: el tema del cántico o el personaje a quien se le dirige, que es Cristo, al

---

(2) Prescindimos en absoluto de los himnos neotestamentarios del Evangelio de la Infancia, por tratarse de composiciones que, por su estructura y por su parentesco y aún indisoluble conexión con la piedad judía, pertenecen, desde nuestro punto de vista, a la literatura anticotestamentaria. Muy distintas son las características de los himnos del Apocalipsis, los cuales figuraron, seguramente, en el repertorio primitivo del culto cristiano. Mas, por no alargar demasiado este estudio, prescindimos también de ellos, como prescindimos de todos los himnos o fragmentos que no tengan por tema a Jesucristo. Puede verse J. Marty: *Etude des textes cultuels de prière contenus dans le N. T.*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 9 (1929) 234-268; 366-376, donde dedica las páginas 236-252 al examen de los himnos del Apocalipsis.

(3) C. Plinius: *Epist.* 10, 96, 7 (texto en C. Kirch: *Enchir. fontium Historiae eccl. antiquae*, ed. 5.ª, núm. 30).

que consideran los cristianos como Dios: *Christo quasi deo*. Igualmente señala el modo de cantarlo: *secum invicem*, que parece apuntar o bien a diversas estrofas cantadas por diversos coros, o tal vez mejor a un coro de cantores respondiéndole todo el pueblo. Indica también el día de la semana y la hora: *stato die*, que es, naturalmente, el «dies dominica», el domingo (4), y *ante lucem*, antes de la aurora, al rayar el alba, que es cuando Cristo resucitó. Y, por cierto, parece que la «gloria» de Cristo resucitado es tema que nunca falta en tales himnos. *Carmen* está en singular; pero es, evidentemente, un singular colectivo. No se trata, pues, de un canto único, como si el repertorio cristiano contuviera solamente un himno a Cristo, repetido, siempre el mismo, en todas las reuniones cultuales. Suponer que aquellos cristianos sólo tenían un himno a Cristo sería limitar en demasía el estro poético de los primitivos creyentes.

Plinio, pues, certifica que los cristianos de Bitinia, a principios del siglo II, tenían por costumbre —*essent soliti*— cantar himnos a Cristo en sus reuniones dominicales, con participación activa de todos los asistentes.

Los autores cristianos de los primeros siglos puntualizan mucho más. Algo se puede ya rastrear de la descripción de las reuniones cultuales que nos ofrece San Justino (5). Pero existen otros testimonios más explícitos en torno a los himnos cristológicos de los primeros siglos y afortunadamente se conservan también bastantes ejemplos (6). No es que todos esos himnos procedan de la época misma de los apóstoles; pero, indudablemente, reflejan una costumbre ciertamente apostólica.

Tertuliano, escribiendo en el año 197 d. C., dice expresamente que, en los ágapes cristianos, *post aquam manualem et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere* (7). Y aquí es de notar que los cánti-

(4) Cfr. O. CULLMANN: *Le culte dans l'Eglise primitive*, Cahiers théol. de l'actualité protestante, 8 (Neuchâtel-París, 1948), pág. 9, nota 3.

(5) S. IUSTINUS: *Apol.* I, 67 (PG 6, 429 ss.).

(6) Cf. H. LECLERCQ: Art. *Hymnes*, en «Dict. d'Archéol. Chrétienne et de Liturgie», t. VI, col. 2832-2859. Y además, ORIGENES, *De oratione*, 14 y 33 (PG 11, 460 s. y 557-560); ID.: *Contra Celsum*, 8, 37 (PG 11, 1573), donde, al describir las costumbres cristianas, aparece la idea de que los fieles cantan himnos al Señor.

(7) TERTULL.: *Apologeticus*, 38 (PL 1, 540).

cos pueden tomarse de la Sagrada Escritura —alusión preferente a los Salmos— o pueden ser de invención propia.

Pero hay otro testimonio, de Eusebio de Cesarea, que es de extraordinario interés para nuestro caso, por cuanto en él se atestigua la antigüedad apostólica de los himnos cristianos y, principalmente, de los dedicados a Cristo, Logos de Dios. Para demostrar Eusebio, contra ciertos gnósticos, la divinidad de Cristo por ellos negada, presenta, entre los diversos testimonios de la Tradición, como uno más, este hecho que cualquiera de sus contemporáneos podría constatar: «Cuántos *salmos* —dice— y cuántos *cánticos*, ᾠδαί, de los hermanos, escritos por los fieles *desde los primeros tiempos*, ἀπ' ἀρχῆς, *ensalzan*, ὑμνοῦσι, al Logos de Dios, Cristo, divinizándolo» (reconociéndolo como Dios) (8). No dice Eusebio cuáles son concretamente esos cánticos. Sus palabras podrían tener plenísima aplicación al prólogo del IV Evangelio, considerándolo como himno a Cristo-Logos, porque ése es su contenido. Sin embargo, como Eusebio argumenta aquí a base de la Tradición y no de la Escritura, tal aplicación resultaría desorbitada, sobre todo reconociendo él, como la reconoce, la autenticidad del IV Evangelio; y además, él habla en plural: salmos y *cánticos*. Más bien apunta, según creemos (9), a las *Odas de Salomón*, verdaderos himnos a Cristo-Logos, originarias de un ambiente geográfico y temporal plenamente contemporáneo de San Juan y netamente católico, a nuestro entender, de las cuales hemos de hablar aquí repetidas veces. Pero es indudable, nos parece, que ese ἀπ' ἀρχῆς enlaza la existencia de himnos a Cristo-Logos con los tiempos de la era apostólica.

Pero no hay por qué detenerse demasiado en la historia de los primeros siglos del cristianismo, cuando es el propio San Pablo quien nos da detalles muy preciosos sobre la existencia de tales himnos a Cristo en la iglesia naciente y nos ha conservado unos cuantos, total o fragmentariamente.

En primer lugar, el Apóstol recomienda a las comunidades de

---

(8) EUSEBIUS CAESAR.: *Hist. eccles.*, V, 28 (PG 20, 512-513): Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν Λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.

(9) Cfr. también J. H. BERNARD: *The Gospel according to St. John* (Intern. Crit. Comment.), vol. I, pág. CXLVI.

Efeso y de Colosas, de una manera genérica, que en las reuniones litúrgicas canten *himnos a Cristo*: Ef. 5, 19 y Col. 3, 16. En ambos lugares, y sólo en ellos, San Pablo enumera tres clases de composiciones que los cristianos deben cantar en sus asambleas eucarísticas: «Salmos, *himnos* y cánticos espirituales». Tres términos utiliza el Apóstol: ψαλμοῖς, ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς. No creemos que estos tres términos indiquen una misma cosa, a pesar de la opinión de Cerfaux, quien, sin embargo, también admite cierta variedad de cánticos entre los primitivos cristianos (10). A nuestro entender —y siguiendo en esto a otros autores (11)—, los *salmos* serían los del Salterio bíblico u otras composiciones, ya cristianas, de idéntica o semejante estructura; los *himnos* indican composiciones netamente cristianas, de forma más o menos poética, que la comunidad cristiana en conjunto había de cantar en alabanza de la gloria de Cristo; y los *cánticos espirituales* se refieren a composiciones más o menos espontáneas, de tipo carismático y personal (recuérdese lo de «proprio ingenio» del texto de Tertuliano antes citado), nacidas del impulso religioso del momento, pero siempre edificantes para la asamblea (12).

Estos himnos y cánticos han de dirigirse al *Señor* (τῷ κυρίῳ, es decir, a Cristo), según el texto de Ef. 5, 19. Pero en Col. 3, 16 dícese que se dirijan a *Dios* (τῷ θεῷ), que sería Dios Padre o simplemente Dios. Sin embargo, hay en este último lugar una variante muy significativa. El P^{46}, del siglo III, que es el manus-

---

(10) L. CERFAUX: *Hymnes au Christ des Lettres de saint Paul*, «Revue dioc. de Tournai», 2 (1947), pág. 4.

(11) Cfr. J. MARTY: Art. cit., pág. 367; E. WERNER: *The Conflict between Hellenism and Judaism in the Music of the early christian Church*, HUCA («Hebr. Union College Annual»), 20 (1947), pág. 435.

(12) A esta interpretación, por lo que respecta a los «salmos», podría oponerse I Cor. 14, 26, donde las palabras «cada cual tiene un salmo» parecen indicar que se trata de uno de tantos carismas sobrenaturales de la primitiva Iglesia. Pero, si bien se mira, este texto en nada se opone a nuestra interpretación de Ef. 5,19 y Col. 3,16. En primer lugar, porque el contexto es totalmente diverso: en estos últimos lugares no se trata de dones carismáticos sobrenaturales, al modo de la glosolalia, etc. Y segundo, porque aun en I Cor. 14,26 habría que ver si las palabras citadas no se refieren, más que a un carisma sobrenatural del momento, a la capacidad de componer, previamente, «salmos» o himnos —que también es un don de Dios—, para llevarlos luego a la reunión de la comunidad, donde servirán para edificación de todos.

crito más antiguo de las epístolas de San Pablo, lee también aquí τῷ κυρίῳ, al *Señor*, a Cristo. Tal vez lo auténtico sea esta lección, por más antigua y por estar más en consonancia con la realidad de los fragmentos hímnicos conservados por San Pablo y aun con la vida de los primitivos cristianos, de la que Cristo era siempre el centro y el alma (13).

Además de estas frases generales de San Pablo respecto de los himnos a Cristo, el Apóstol ha recogido en sus escritos varios fragmentos bastante amplios de tales himnos y aun himnos enteros. Concretando más: mientras sólo nos ha conservado dos claros fragmentos de himnos dirigidos a Dios (1 Cor. 2,9 y 1 Tim. 6,16), son seis, por lo menos, los himnos por él conservados y cuyo tema es Cristo. Tres, en forma muy fragmentaria (Ef. 5, 14; 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4,18); uno, algo más extenso (1 Tim. 3,16); y dos que, a nuestro parecer y por lo que al tema en sí se refiere, están enteramente completos (Fil. 2,6-11; Col. 1,15-20). Existe, además, el comienzo de la Epístola a los Hebreos, que reúne también, por su tema, aunque tal vez no tanto por su forma literaria, todas las características de un himno a Cristo (14).

Alguien podría preguntarse cuáles son los criterios que tenemos para determinar si tal o cual pasaje paulino encierra un himno cristológico más o menos litúrgico, seguramente cantado por los fieles de la época apostólica. Estos criterios no son nada arbitrarios. Como después veremos, al tratar de la forma literaria de estos himnos, las características son: primeramente, el tema mismo —que para nosotros es tal vez el criterio principal—, el cual constituye de ordinario todo un tejido de alabanzas a Cristo como síntesis dramática de su persona, de su vida, de su obra, de su gloria y de su presencia en la Iglesia; y dentro de esta temática, se advierte cierta división en estrofas, según sus ideas fundamentales. En la construcción de las frases se echa de ver enseguida cierto ritmo, que inequívocamente delata la presencia de un trozo literario muy distinto de la prosa,

---

(13) Cfr. igualmente CERFAUX: Loc. cit., pág. 4.

(14) En I Petr. 2,22 aparecen ciertos vestigios de un himno —precisamente celebrando la kenosis de Cristo—, cuya extensión temática primitiva y cuya forma literaria original no es fácil descubrir. Nosotros nos limitamos a los escritos paulinos.

por su misma expresión y cierto vuelo poético. Además, gramaticalmente, los predicados se suceden, casi siempre, a base de proposiciones relativas o de participios, cuyo sujeto gramatical es siempre el mismo: Jesucristo, o bien las frases son independientes y simplemente yuxtapuestas. Y por último, la comparación de estos trozos con los pasajes poéticos del AT o con los himnos litúrgicos de la primitiva literatura cristiana, nos dicen que estamos ante un verdadero himno a Cristo. Quien quiera que lea, sin prevención, los pasajes paulinos que acabamos de citar, se dará perfecta cuenta de que esos pasajes se desgajan de la prosa circundante por su contenido y por su forma, y que, precisamente por eso, forman un himno, sin que por ello haya que decir, ni mucho menos, que tales pasajes no son auténticos. Antes todo lo contrario.

Una observación curiosa. Es, precisamente, en las Epístolas de la Cautividad y en las Pastorales (sobre todo en la 1 Tim., escrita probablemente en Filipos) donde San Pablo incorpora esos himnos a sus escritos, como son las comunidades de Efeso y de Colosas a las que recomienda cantar «salmos, himnos y cánticos espirituales» en sus reuniones litúrgicas, conforme acabamos de ver. Ahora bien, el ambiente ideológico de estas comunidades, reflejado en las Epístolas de la Cautividad, ¿no es precisamente aquel ambiente, en el que, años más tarde, había de nacer el IV Evangelio con su prólogo, y poco después, las *Odas de Salomón*, la mayoría de las cuales respiran un misticismo teológico muy parecido al del prólogo de San Juan?

Esto nos llevaría a encontrar ciertos puntos de contacto temático entre el contenido de esos himnos y el del prólogo. Pero no adelantemos ideas y vengamos ya al análisis directo de los himnos cristológicos mejor conservados por San Pablo.

2. *Análisis temático y literario de los himnos a Cristo contenidos en los escritos paulinos*

a) *Fil. 2, 6-11*:

El tema central de este himno es, evidentemente, Cristo Jesús; mejor dicho, el contraste que se advierte entre su humillación y la gloria de su resurrección, cuando queda entronizado y declarado, en los cielos y en la tierra, como *Kyrios*.

Cuando el Apóstol apela a los sentimientos de Cristo como modelo de los que debe tener en sí todo cristiano, no piensa en los sentimientos del Hijo de Dios mientras está en el seno del Padre y como deliberando, en el seno de la Trinidad, respecto de realizar la idea de la encarnación. Naturalmente que San Pablo reconoce siempre en Cristo su divinidad y, por consiguiente, su preexistencia eterna. Pero no es el acto de determinarse a la encarnación lo que San Pablo pone aquí como modelo de los sentimientos de humildad que los cristianos deben tener, sino que el Apóstol está pensando en los sentimientos, en los hechos, del Cristo real e histórico, Dios-hombre, tal y como vivió en su vida terrena y cómo sufrió en su muerte y por los que fué glorificado, con aquella gloria que el propio San Pablo conoció en el camino de Damasco. Y precisamente, en este modo de vivir y morir de Cristo, a pesar de ser quien es, es donde radica toda la fuerza de la enérgica argumentación de San Pablo para suscitar en los fieles esos sentimientos de humildad. No piensa, pues, en describir cuál fué la carrera de Cristo—preexistencia, encarnación, resurrección gloriosa—, sino más bien quién y qué es Cristo en su vida real y concreta en la tierra; cuáles fueron sus sentimientos, a pesar de sus divinos derechos. Más que describir esos tres estadios diversos de la persona de Cristo en sucesión cronológica, lo que aquí interesa y hace más al caso, precisamente para que sirva de modelo a los creyentes, es poner de relieve la situación kenótica, humillante, en que Jesús vivió en este mundo y murió. Y por lo mismo, esta es la parte central del himno. Las otras dos—la condición divina de Cristo y la gloria que con su kenosis alcanzó—confluyen a resaltar la humillación voluntaria a la que se sometió en la tierra (15).

Por lo demás, este pasaje viene a ser como una profesión de fe, y como un resumen del «kerygma» o mensaje apostólico, consistente sobre todo en creer y confesar el contenido histórico y doctrinal que encierra en sí la persona de Cristo Jesús en su ser, en su vida y en sus enseñanzas.

---

(15) Hay, desde luego, cierta sucesión cronológica, como la hubo en la vida terrestre y gloriosa de Cristo, el cual, siendo quien es, Dios-hombre, primero se humilló y luego fué glorificado. Pero San Pablo no se fija tanto en la sucesión cronológica, cuanto en la relación de causalidad entre ambos hechos. Lo que él acentúa, sobre todo, es la ejemplaridad de la humillación. Y a ella, precisamente como consecuencia (cfr. v. 9, διό), le sigue la exaltación gloriosa.

El texto griego, distribuído por nosotros en versos y estrofas, según las observaciones que luego hemos de hacer, suena así:

I. v. 6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο
τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,

II. v. 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφὴν δούλου λαβών,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

v. 8 καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
θανάτου δὲ σταυροῦ.

III. v. 9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,

v. 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ
πᾶν γόνυ κάμψῃ
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,

v. 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται
ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Tres ideas fundamentales constituyen en este himno la contextura temática. Y lo mismo sucede en los demás himnos cristológicos, según creemos, y aun, proporcionalmente, en los himnos religiosos del helenismo efesino y circundante.

1. La excelsitud de la persona de Cristo, al que le son debidas, incluso durante su vida terrestre, condiciones externas de vida divinas y gloriosas (v. 6).

2. La humillación o kenosis en su doble aspecto: en el atuendo o presentación humilde de su vida (v. 7) y en la muerte de cruz (v. 8).

3. Su exaltación gloriosa, en la que se le restituye la gloria externa de que antes se despojara y es declarado, en cuanto Dios y en cuanto hombre, ante la faz del Universo terrestre y angélico, como *Kyrios* (vv. 9-11).

Reconocemos que esta división temática no corresponde a la triple o séxtuple división en estrofas que suelen presentar los autores que se atienen a la forma literaria más que al tema (16). Nosotros, prescindiendo, por el momento, de la forma literaria y ateniéndonos al contenido sustancial del tema, dividimos el himno en esas tres ideas fundamentales. Este criterio—el de atender al tema, para la división estrófica, más que a la forma literaria—nos parece mucho más acertado que el de la simetría de las estrofas. Incluso podría comprobarse históricamente. Por lo demás, no creemos que la primitiva poesía cristiana, tan poco cuidadosa de los cánones poéticos paganos, consi-

---

(16) Cfr., por ejemplo, las tres estrofas en que divide nuestro himno L. CERFAUX: *Jesucristo en San Pablo*, traducción de A. ARZA (Bilbao, 1955), págs. 320-321, o también el mismo CERFAUX: *L'Hymne au Christ Serviteur de Dieu* (*Phil. II*, 6-11 = Is. LII, 13-LIII,12), en *Recueil L. Cerfaux Études d'Exégèse et d'Histoire religieuse de Ms. Cerfaux*, t. II (Gembloux, 1954), pág. 426. En cambio, seis estrofas distingue E. LOHMEYER: *Die Briefe an die Philipper, Kolosser u. Philemon*, Krit.-exeg. Kommentar über das NT (Göttingen, 1930), *in h. l.*, división adoptada también por P. HENRY: Art. *Kénose*, del DBSuppl., t. V, pág. 9, y por P. BENOIT: *Les Épîtres aux Phil., Col. et Éphes...* «La Bible de Jérusalem» (París, 1949), pág. 26.

No queremos decir que todos estos autores y los numerosísimos que han estudiado este pasaje (cfr. bibliografía amplísima en HENRY: Loc. cit., págs. 158-161) desdeñan el análisis de las ideas y se fijan solamente en la forma literaria. Esto sería falso. Lo que hemos pretendido destacar es que, generalmente, presentan ese análisis o demasiado fragmentado (los de las seis estrofas), o demasiado simétrico en la extensión de las mismas (como Cerfaux). En cambio, nos ha parecido más conforme con la realidad del tema, coincidente con otros pasajes similares y con la sustancia de la predicación apostólica, distinguir esas tres ideas fundamentales, en las que tanto insistimos en nuestro estudio, tomándolas como base para la división estrófica.

En cuanto al aspecto literario del himno, LOHMEYER: Loc. cit. (págs. 90-91), lo presenta de esta forma: Todo el período se divide en dos partes, de nueve frases cada una, compuestas de tres verbos principales y seis subordinados; cada verbo principal lleva consigo dos determinativos de tres acentos. De esta manera, todo el período se compone de seis estrofas de tres verbos cada una: tres estrofas para cada parte, análogas por su forma y por su contenido. La primera y la cuarta [vv. 6 y 9] están sintácticamente ligadas mediante el *ἀλλά* del v. 4 y el *διὸ καί* del versículo 9, mientras la tercera y la sexta comienzan por *καί*. También el léxico se separa del estilo epistolar ordinario: los genitivos se separan del sustantivo que los rige, y los atributos de su verbo correspondiente. Todo ello delata claramente la forma rítmica de un himno, un «carmen Christi», que tiene existencia por sí mismo, antes de que San Pablo lo haya incorporado aquí. Véase lo que sobre este último aspecto decimos en la nota 33 de este trabajo.

derara muy esencial en sus composiciones la forma externa de estrofas simétricas, sino que, contentándose con un ritmo sencillo y aun bastante elemental y relativamente libre, iba mucho más derecha a la elevación lírico-religiosa del pensamiento, capaz de arrebatar consigo los mejores afectos del corazón. Esto era lo sustancial, y es lo que se ve reflejado en el tema, y no la extensión simétrica de las estrofas. La hondura y variedad de los diversos aspectos del tema no podían quedar sometidas a la simetría estrófica.

Según esto, las tres ideas fundamentales que hemos apuntado, se advierten clarísimamente en nuestro texto.

La primera queda despachada con tres versos, de tres acentos cada uno. Nosotros traduciríamos así:

v. 6 «El cual, estando en condición divina,
no consideró como presa
el ser igual a Dios» (17)

Jesucristo, mientras vivió en este mundo, en vez de presentarse en forma, condición o situación externa correspondiente a su ser divino, es decir, en vez de manifestarse habitualmente, durante su vida terrena, con el esplendor de su gloria divina—como lo hizo una sola vez: en el Tabor—, no reputó codiciable tesoro, como presa de conquista que a toda costa hay que retenerla, el mantenerse siempre en esa gloria externa que a su ser correspondía, como se mantuvo Dios en ella en las grandes teofanías del AT, particularmente en la del Sinaí.

Desde luego, si San Pablo no pensara que Cristo es Dios y que posee todos los atributos divinos, así como la divina esencia, jamás podía haber escrito esas frases. Pero no es la confesión directa de la divinidad del Hijo de Dios en el seno del Padre lo que ahora le preocupa y lo que le sirve de argumentación para inculcar a los creyentes la humildad, sino el ejemplo de Jesús en su vida histórica.

Estando, ὑπάρχων, en posesión de los derechos divinos; *siendo* real y verdaderamente de condición divina, Jesús, aunque conservó

(17) Seguimos, en general, para este himno y el de Colosenses, que estudiaremos después, la traducción que nos ofrece J. M. González Ruiz: *Cartas de la Cautividad*, «Christus hodie», I, (Roma-Madrid, 1956), aunque algunas veces modificamos alguna que otra expresión.

esos derechos y esa condición mientras vivió en la tierra, porque no podía dejar de ser Dios, los conservó sólo formalmente, en lo interior. Y decimos «formalmente», en el sentido de que no manifestó al exterior, en su vida ordinaria, esos derechos y esa condición divina que jamás dejó de poseer. San Pablo, tan perfecto conocedor de la inmutabilidad de Dios y de la teología anticotestamentaria, como intrépido asertor y defensor de la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona de Jesús, jamás podía pensar que Jesús hubiera dejado de ser Dios por un solo momento. Más aún, «en realidad, Pablo no conoce más que el Cristo «sintético», el Cristo transcendente del camino de Damasco y el Jesús que fué crucificado... Jamás separa esos dos aspectos. Y lo mismo que ve al Cristo histórico a través del Señor glorificado, así contempla también al Hijo eterno de Dios a través del Jesús de la Historia» (18).

Pero, al exterior, en su manifestación externa, en sus condiciones de vida histórica, en su presentación entre los hombres, Cristo no quiso conservar aquellas condiciones de vida externas, aquella gloria y esplendor que por sus condiciones personales divinas le correspondían. En una palabra: no se presentó exteriormente como lo que en realidad era, como *Kyrios*, como «igual a Dios». Esta presentación se la reservó para después de su triunfo (19).

---

(18) HENRY: Art. *Kénose*, DBSuppl., t. V, pág. 17.

(19) No podemos detenernos en justificar plenamente nuestra exégesis. En la enmarañada selva de opiniones existentes y teniendo en cuenta, por un lado, la teología católica, por otro la libertad de intepretación de este pasaje, así como las razones que luego apuntaremos brevemente, ésta es la exégesis que nos ha parecido más lógica, más conforme con el pensamiento paulino y más exacta con el valor de las palabras y con el contexto del pasaje entero. Puede discutirse, y de hecho se discute, el sentido de cada palabra de este trozo. Con todo, son ya muchos los católicos que se inclinan a ver en la μορφῇ θεοῦ la idea de «condición externa de vida», mucho más que la «esencia» misma divina o la naturaleza. La μορφή como esencia o naturaleza es un concepto muy aristotélico, pero bastante ajeno a San Pablo y aun a la filosofía ambiental de su época. En el NT solamente ocurre, fuera de este lugar, en Mc. 16, 12, donde ciertamente no significa naturaleza, sino apariencia o aspecto externo. Sobre la libertad de los católicos en los detalles exegéticos de este pasaje, cfr. HENRY: Art. *Kénose*, ya citado, págs. 14-16. Y en cuanto a la exégesis que aquí seguimos, cfr., principalmente, A. FEUILLET: *L'Homme-Dieu consideré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur (Phil. 2, 5 ss. et textes parallèles)*, en «Vivre et penser», 2 (1942) 58-79; y en parte, P. BONNARD: *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Comment. du N. T., volumen X, (Neuchâtel-París, 1950), *in h. l.*

La segunda idea fundamental—la humillación—se amplía con abundantes frases. Son siete versos, de tres acentos cada uno, excepto el quinto y el séptimo, que solamente tienen dos.

v. 7 «Se despojó a sí mismo,
tomando condición de siervo,
hecho a semejanza de hombres.

v. 8 Y tenido en su porte como hombre,
se humilló a sí mismo,
hecho obediente hasta la muerte,
y muerte de cruz.»

El pensamiento corre diáfano siguiendo nuestra exégesis. No se trata aquí de la encarnación en cuanto tal, sino mucho más de la forma humilde en que este Dios-hombre vivió su vida terrestre, privado voluntariamente de toda gloria y apariencia externa divinas y como si no fuera más que simple hombre; y aún más: esta humillación llega hasta morir, cual si fuese un malhechor, en la cruz.

Dos aspectos tiene, pues, la kenosis de Cristo: el primero es su propia manera de vida, en cuanto que aparece despojada voluntariamente de aquella gloria divina que le era debida; es el aspecto de la humilde vida terrena de Cristo. El segundo se refiere a la muerte. Aquel «despojarse» dura hasta la muerte y culmina en la muerte de cruz; es la suprema manifestación de la humillación de Cristo.

La condición de vida humilde llevada por Cristo durante su permanencia terrena se describe bajo la fórmula μορφὴν δούλου λαβών. Esta «forma servi», no alude tanto al hecho de hacerse hombre, cuanto a las condiciones especiales externas en que quiso desarrollar su vida. Y estas condiciones—creemos que en este punto es muy acertada la sugerencia de Cerfaux (20)—se enlazan con las previstas por Isaías para el *'ebed Yahvé*, sometido al menosprecio de los hombres, realizador del plan divino de la salud. La profecía isaiana del *Siervo de Yahvé* fué lugar clásico en la era apostólica para describir las humillaciones y la muerte de Jesús (cf. Act. 8, 32-35), como Is. 6, 9-10 lo fué para compendiar el poco éxito de la predicación personal de Jesús ante su pueblo (21). Con esto, la fórmula

(20) L. CERFAUX: *L'Hymne au Christ-Serviteur de Dieu...*, págs. 424-437. Y más brevemente en ID.: *Jesucristo en San Pablo*, págs. 322-323.

(21) Cfr. Mt. 13, 14 ss.; Mc. 4, 12; Lc. 8, 10; Jn. 12, 39 ss.

μορφὴν δούλου λαβών reviste un carácter religioso, además de humillante, como fueron de hecho la vida y la muerte de Jesús.

Así se ve con toda evidencia cómo Cristo puede ser, y debe serlo siempre, modelo de humildad para todo creyente. Se *despojó* ἐκένωσεν, de sus condiciones divinas en lo externo, para presentarse en condiciones de siervo y realizar así los planes de Dios (22).

Ha prevalecido durante mucho tiempo la idea de que la kenosis de Cristo consiste principalmente en que el Hijo de Dios se haya hecho hombre asumiendo la naturaleza humana. La encarnación vendría a ser como un misterioso «despojarse» de algo divino, para revestirse de la naturaleza humana. Todavía Cerfaux pretende, en cierto modo, hermanar las dos interpretaciones (la que sólo ve en la kenosis el despojarse de sus condiciones externas divinas, para presentarse a lo externo en condiciones de «siervo»; y la que hace consistir la kenosis en la encarnación misma), cuando escribe: «El estado de Cristo en su naturaleza humana viene expresado por dos antítesis fundamentales: una, que mira al porvenir y opone la carne a la resurrección espiritual; otra, que mira al pasado o a la eternidad y que opone la encarnación a la dignidad de Dios». Y más tarde, refiriéndose concretamente a nuestro texto, dice: «La primera estrofa (para Cerfaux, el v. 7 pertenece a la primera estrofa) termina con la idea de que Cristo tomó la naturaleza humana... Su construcción se basa en la antítesis ordinaria del Hijo de Dios que nace en carne. Por necesidades de una lección moral que debemos deducir del ejemplo de Cristo, hace resaltar la humillación que va vinculada

---

(22) Pueden presentarse varias objeciones a esta exégesis de CERFAUX, cuando relaciona nuestro pasaje con el ya citado de Isaías sobre el «Siervo de Yahvé». La principal sería que ni Isaías ni la primitiva liturgia cristiana, en cuanto puede conocerse por el libro de los Hechos (cfr. Act. 4, 27, 30), llaman a Cristo δοῦλος, sino siempre παῖς, que pone a Cristo en relación con el Padre de una manera más suave, más íntima, más religiosa y nada humillante. También la *Didajé* (9, 2, 3; 10, 2) y San CLEMENTE DE ROMA (en su *I Cor.* 49, 2 ss.) utilizan el mismo nombre de παῖς. Sin embargo, al introducirse en la descripción de la vida de Cristo su sacrificio y su muerte, a cuyo ejemplo morirían después los mártires, es natural que, si en el aspecto meramente litúrgico, descriptivo de la íntima unión de Cristo con el Padre, prevalecía la palabra παῖς con el genitivo θεοῦ, incluso traduciendo la idea isaiana, cuando se trataba de destacar la humillación y la muerte redentora de Jesús sin especiales miras a sus relaciones con el Padre, se tradujera esa misma idea del profeta por la palabra δοῦλος, de más sabor sacrifical que παῖς.

a la manifestación de Cristo en su humanidad» (23). Posteriormente, parece aclarar mejor su pensamiento, coincidiendo bastante más con la exégesis que proponemos aquí, cuando escribe, como corolario de haber citado 2 Cor. 8, 9 («se hizo pobre, siendo rico»): «En vez de escoger el camino del honor, escogió el de la humildad que le ofrecía su Padre, tomando la forma humana humillada, es decir, la de siervo» (24). Esto es ya más exacto, a nuestro entender. Y mejor aún lo que a continuación expresa: «Nuestra fórmula no se refiere directa y exclusivamente al momento de la encarnación, sino a la humanidad de Cristo tal y como se presentó en toda su vida mortal; se refiere a su aparición en su humanidad como un todo, sin insistir en el paso de la preexistencia a la existencia temporal. Esta es la mentalidad de San Pablo; la encarnación, como nosotros la concebimos, es decir, como el momento en el que Cristo toma carne, no tiene interés alguno para San Pablo. Su interés radica en la humillación en una vida humana; el que se manifiesta en la humildad de la carne, el Cristo según la carne, es en realidad Hijo de Dios. Posee esta dignidad, pero momentáneamente se despojó de sus privilegios» (25).

Esto último, sí. Que la kenosis consista en el despojarse Cristo de sus privilegios y asumir condiciones de vida simplemente humanas, es lo que creemos genuino pensamiento de San Pablo. Pero lo otro, que la kenosis consista, a secas, en que el Hijo de Dios tome naturaleza humana y, por consiguiente, que el sujeto de la kenosis sea el Hijo de Dios *antes* de encarnarse, no representa, creemos, el verdadero pensamiento del Apóstol.

Y lo afirmamos así por múltiples razones.

Primeramente, no parece exacto decir que el Hijo de Dios se humilla—y mucho menos que se *despoja* de algo, que es el significado propio del ἐκένωσεν—, por asumir o elevar hasta sí la naturaleza humana uniéndola a su persona divina, puesto que con este hecho, por sí solo, de nada se despoja de cuanto le es propio y consustancial. Además, cuando se trata de la encarnación en cuanto tal, en el NT se utiliza con preferencia ἐφανερώθη, «apareció» (26), pero

(23) CERFAUX: *Jesucristo en San Pablo*, págs. 313 y 321.

(24) *Ib.*, pág. 324.

(25) *Ib.*, págs. 324-325.

(26) «En San Pablo y en San Juan el verbo φανερῶ es el que ocurre con más frecuencia, con pretensiones de tecnicismo, para indicar la Encarnación (Rom. 16, 26; Col. 1, 26; 1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 1, 10; Tit. 1, 3; 1 Jn. 1, 2; 3, 5. 8;

nunca ἐκένωσεν. Y en el Evangelio de la Infancia, particularmente al describir la anunciación del Angel, se respira amor y condescendencia infinita, pero nunca humillación o kenosis.

La gramática y el contexto parecen excluir igualmente la idea de kenosis-encarnación. El único sujeto gramatical que rige todas las proposiciones referentes a la kenosis es Jesucristo (v. 5), inmediato antecedente del relativo ὅς (v. 6). Y según la manera de pensar del Apóstol, que jamás separa el Cristo transcendente del Cristo histórico (27), Jesucristo supone gramaticalmente por la encarnación ya efectuada. Ni se traiga a colación el «cum in forma Dei *esset*» de la Vulgata, como si el Apóstol pensara en la sola naturaleza divina y en los tiempos anteriores a la encarnación. Porque el participio ὑπάρχων, aunque indica una permanencia actual y perenne, no se refiere propiamente a los tiempos anteriores a la encarnación ni a la eternidad en cuanto tal, sino a los tiempos de la vida terrestre de Cristo, ya pasados para el momento en que escribe San Pablo, coincidiendo en su significado histórico con el tiempo determinado por los aoristos de indicativo a los cuales acompaña. En estos tiempos pasados, históricos, de la vida terrena de Cristo, éste conservó formalmente, siempre, la μορφὴ θεοῦ, es decir, todos sus derechos de *aparecer externamente* «igual a Dios»; pero renunció a ellos en lo externo, en lo cual precisamente consistió su kenosis. Por lo demás, la preexistencia eterna se hubiera expresado, no por el simple ὑπάρχων, sino por su compuesto προϋπάρχων (27 bis).

La lógica del contexto exige también que, así como la gloria que se le concede a Cristo después de la muerte de cruz se extiende a ambas naturalezas, o sea, a toda la persona del Cristo real y teándrico, también de toda su persona, en su doble natualeza, debe entenderse la kenosis.

Pero hay más: la kenosis es temporal, tiene fin, termina con la

---

4, 9).» (J. M. González Ruiz: *Sentido soteriológico de* Kephalé *en la cristología de San Pablo*, en «Anthologica Annua», 1 [1953], pág. 212). Y muy acertadamente escribe P. Bonnard: O. cit., pág. 48: «En San Pablo jamás se presenta la encarnación como humillación (ni tampoco en San Juan); en el NT, en general, la encarnación es un acto soberano de Dios (Gal, 4, 4; Rom. 1, 3)». En cuanto al tecnicismo de φανερῶ, véase también C. Spicq: *Les Épîtres pastorales*, 2.ª ed. (París, 1947), pág. CLXI.

(27) Cfr. Henry: Art. *Kénose*, DBSuppl., t. V, pág. 17.

(27 bis) Cfr. Feullet: Loc. cit., pág. 63.

muerte. Este «despojarse» sólo dura cuanto dura la situación de humillación y de obediencia: μέχρι θανάτου (v. 8). Después viene la gloria subsiguiente, contrapuesta en un todo a la anterior situación kenótica. La preposición διό del v. 9 enlaza la tercera parte del himno (la exaltación gloriosa) con la segunda (la kenosis), en el sentido de que ésta desaparece y en su lugar, y como consecuencia de ella, viene la exaltación. Ahora bien, si la kenosis consistiera en el hecho de la encarnación, vendríamos a parar en algo inaudito: que ésta, la encarnación, tiene fín, de forma que la humanidad santísima de Cristo solamente permanecería unida a su persona «hasta la muerte», mientras dura su kenosis, pero no después, cuando nuevamente se le restituye a Cristo aquella gloria de que antes se despojara...

Realmente resulta inexplicable cómo puede defenderse interpretación tan ilógica, como no sea desvirtuando las palabras de su verdadero sentido.

Por otra parte, la exégesis que proponemos no es tan nueva. La defendió ya San Clemente de Roma (1 Cor. 16, 1-17), quien relaciona también la «forma servi» con la idea del «Siervo de Yahvé» de Isaías, realizada por Cristo durante su vida y en su muerte. La defendieron también algunos Santos Padres (28). En nuestros dias, esta inter-

---

(28) Cfr. FEUILLET: Loc. cit., pág. 67. Lo que a los Santos Padres interesaba principalmente era demostrar, contra los herejes arianos, la divinidad de Cristo, y por eso vieron, según también su mentalidad ambiental, en la μορφῇ θεοῦ la naturaleza divina, más que los derechos y gloria externos correspondientes. Como consecuencia, tuvieron que interpretar la μορφῇ δούλου por la encarnación. Ahora bien, en la exégesis católica de hoy casi nadie se cree obligado a interpretar la «forma Dei» en sentido estricto de naturaleza divina y no de gloria o esplendor externo. ¿Por qué, entonces, estaremos obligados a seguir a los Padres cuando entienden la «forma servi» como de la encarnación? (Cfr. *Ibid.*, pág. 69). Posteriormente HENRY ha hecho un extenso estudio sobre la interpretación patrística de Fil. 2, 6-11, llegando a esta conclusión: «Sobre ningún detalle exegético hay unanimidad absoluta» (art. *Kénose* ya citado, pág. 128). Sin embargo, ¿es nula la tradición patrística a este respecto? De ninguna manera, dice muy bien HENRY. Primeramente, toda exégesis de este texto que negara la divinidad de Cristo o su humanidad, estaría en contra de la tradición patrística, la cual serviría, así, de *norma negativa*. ¿Puede ser esa tradición patrística, en la exégesis de nuestro texto, *norma positiva* también? «En otros términos —escribe HENRY—, ¿impone la tradición al exégeta católico el admitir que Pablo quiso, en este lugar, afirmar la divinidad y la humanidad de Cristo? Creemos poder responder que la exégesis misma del texto lo impone, aunque la intención del Apóstol no fuese establecer una

pretación se va abriendo camino más y más, incluso entre católicos. Además de Feuillet, antes citado, así como González Ruiz (29), también el P. Colunga la supone, cuando escribe: «Para hacerse cargo del sentido de este pasaje (Fil. 2, 6-11) hay que considerar que el Dios de la gloria habita en una gloria inaccesible. Aun cuando quiere manifestarse a los hombres, como lo hizo en el Sinaí a los israelitas y mejor a los profetas, se presenta envuelto en una gloria que es un reflejo de la que tiene en el cielo. Pues Jesucristo, que, como Hijo de Dios, vive en la gloria del Padre, no se aferró tanto a ella que no consintiera en mostrarse a los hombres, no ya rodeado de la gloria en que Isaías y Ezequiel vieron al Señor, sino en la humilde condición de hombre mortal. Por amor nuestro renunció a esa manifestación gloriosa, que tanto convenía a la dignidad de Hijo de Dios. En esto estuvo su anonadamiento, en su renuncia a la gloria en que Dios se mostraba en las teofanías del AT» (30).

En conclusión: el sentido de la segunda idea fundamental del himno, la humillación de Jesucristo, es que Jesús podía haberse manifestado externamente a lo largo de su vida terrena con aquella gloria con que apareció en el Tabor, porque derecho tenía a ello, o como se presentó, ya glorioso, a sus discípulos después de la resurrección. Pero su voluntario anonadamiento le llevó a presentarse entre los hombres en condiciones externas y sociales humildes y a morir en una cruz como malhechor. Esta fué su verdadera kenosis (31).

---

verdad que para él y para sus lectores no entraba en cuestión, pero sin la cual el texto y su finalidad práctica quedarían propiamente ininteligibles.» Es decir, como escribíamos antes, este texto jamás habría sido escrito por San Pablo, ni por cualquier cristiano, si implícita y realmente no creyera en la divinidad y humanidad de Cristo, conforme enseña la tradición y la teología católicas. Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Pero, esto supuesto, lo que el Apóstol quiso destacar aquí no fué precisamente este punto, sino el ejemplo de humildad, consistente en las condiciones humillantes de la vida y de la muerte de Cristo. En lo que el Apóstol *supone*, naturalmente que hay tradición patrística. Pero en que San Pablo diga aquí que la ejemplaridad de Cristo consiste en la encarnación misma y no en las condiciones humildes en que vivió Cristo su vida terrestre, en esto no hay tradición exegética (cfr. HENRY: *ibid.*, pág. 132 ss.).

(29) *Cartas de la Cautividad...*, pág. 43 ss.

(30) NÁCAR-COLUNGA: *Sagrada Biblia*, ed. 3.ª (Madrid, BAC, 1949), *in h. l.*

(31) También los evangelistas recuerdan la idea de «siervo» o de «servir», entendida de Jesús, en el ambiente de la Pasión. Cfr. Mt. 20, 28; Lc. 22, 27; Jn. 12, 23-26 y, sobre todo, en el lavatorio de los pies, Jn. 13, 1, ss.

Y pasemos ya a la tercera idea fundamental del himno: la exaltación gloriosa de Jesucristo. También ésta se amplifica en frases grandiosas, que forman nueve esticos, generalmente de tres acentos cada uno. En castellano puede disponerse así:

v. 9 «Por lo cual Dios lo exaltó
y le otorgó el nombre
'que está' sobre todo nombre,

v. 10 para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble
en los cielos, en la tierra y en los abismos,

v. 11 y toda lengua confiese,
para gloria de Dios Padre,
que Jesucristo es *Kyrios*.»

Es la parte más destacada del himno. Las dos anteriores le servían de base. Ahora es ya la glorificación de Cristo la que rige las ideas. San Pablo tiene ante los ojos del alma a aquel Jesús, real e histórico, pero glorioso, triunfante, espiritualizado, que había conocido en la visión del camino de Damasco y en su experiencia mística frecuente. Este Jesús, por su kenosis, consiguió, definitivamente, un nombre que encierra tan absoluto poder en los cielos y en la tierra, que toda rodilla tendrá que prosternarse ante Él y reconocerle como Dios. Y si este nombre puede concretarse en uno determinado, éste será el sagrado nombre de *Kyrios*, equivalente, en la soberanía y poder divinos que en sí entraña, pero revestido ante la faz del mundo de esplendores de gloria divina, al tetragrámmaton inefable de «Yahvé» (32).

Grandioso es en realidad el cuadro de todo este pasaje. El tema entero, en sus tres ideas fundamentales, constituye un verdadero himno majestuoso y armónico en su triple prospección de la persona de Cristo: en su ser, condiciones y derechos divinos; en su vida y

(32) Aquí habría ocasión de destacar hasta qué punto llega el convencimiento que tiene San Pablo, judío cien por cien, de la divinidad de Jesús, cuando lo equipara al mismo Dios, cuyo nombre es inefable y el lugar de su habitación inaccesible. Pero Jesús hombre era también Dios. Pablo lo sabe. Tiene incluso experiencia personal de ello. Por eso entona en su honor este magnífico canto de alabanza, que, para un judío no creyente en la divinidad de Jesús, sonaría a horrible blasfemia.

en su muerte, modelo de los sentimientos de todo cristiano; y en su gloria.

Estas ideas fundamentales—lo que Cristo es como Dios hecho hombre, su vida humilde y su muerte en la cruz, y la exaltación gloriosa de su resurrección y ascensión a los cielos, quedando entronizado como *Kyrios*, rey y señor del universo—, con variantes más o menos destacadas, según los diversos autores y finalidad de sus escritos, forman el núcleo del primitivo credo cristiano, porque son el contenido sustancial del «kerigma» apostólico. Y precisamente por esto, la temática de los demás himnos cristológicos, conservados por San Pablo total o parcialmente, será idéntica, en sus líneas fundamentales, con la del que acabamos de estudiar (32).

---

(33) Hemos soslayado, hasta ahora, el problema literario que entraña este himno, y es conveniente decir siquiera dos palabras en torno a este problema.

¿Es este himno original de San Pablo, quien lo habría compuesto, por consiguiente, con ocasión de redactar su carta a los Filipenses, o es anterior a él, de forma que ya existiera en la iglesia de su tiempo y él se limitara a citarlo, tal vez glosándolo o, por lo menos, introduciendo en él algunas modificaciones?

También en este punto hay soluciones para todos los gustos. Descartando, por imposible, la idea de una adición posterior a la Epístola, ya que el contexto de todo el capítulo II de Filipenses lo exige, dos soluciones, principalmente, se presentan: 1) J. M. González Ruiz (o. cit., pág. 42) observa, con Cerfaux, que este himno se encuentra perfectamente encajado en su contexto inmediato, sin que se advierta señal alguna de sutura de ninguna clase. Lo cual es muy verdad, en el sentido de que el mismo contexto exige aquí la presencia del himno. Pero esto no explica todavía el hecho extraño, que no se da, por ejemplo, en el himno de Col. 1, 15-20, de por qué encontramos aquí una serie de términos no pertenecientes al vocabulario paulino ni siquiera, en parte, al del resto del NT, cuales son: ἐν μορφῇ θεοῦ, ἁρπαγμός, ἐκένωσεν, ἐν ὁμοιώματι, ἐταπείνωσεν, ὑπερύψωσεν.

2) Por eso creemos con Bonnard (o. c., pág. 47) que la posición más sólida es pensar que se trata de un himno primitivo, ya en uso entre los filipenses, que San Pablo introduce aquí con miras a la exhortación. Por eso respeta los términos, aun siendo tan extraños a su manera habitual de expresarse, e incluso los deja sin explicarlos, porque los sabe ya conocidos de sus fieles.

Aunque parezca, pues, este himno original de San Pablo por razón del contexto inmediato y represente fielmente su cristología, en realidad es de *procedencia eclesiástica* y anterior a él, como dice también J. Schmitt: *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París, 1949), pág. 98 s., como resumen del estudio que hace de este texto, en el capítulo dedicado a los *Vestigios de las primitivas plegarias* (pág. 85-105).

b) *Col. 1, 15-20*:

Aquí tenemos otro himno que si bien tiene algunas diferencias, en cuanto a la estructura, respecto del anterior, es, como él, igualmente maravilloso por su contenido cristológico, y en ciertos aspectos, relativos a las grandezas de Cristo, incluso le supera. Por los criterios arriba indicados y por el análisis literario que en seguida hemos de hacer, es evidente que este trozo presenta una estructura himnica indiscutible. Además, queda encuadrado en una acción de gracias que le sirve de introducción (vv. 3-14), la cual parece pedir este prorrumpir del alma en alabanza a la grandeza de Cristo, manifestada por sus obras: por su intervención en la creación del mundo y reparación del género humano. Cristo es el sujeto gramatical de todas las frases. La finalidad del pasaje es establecer la preeminencia absoluta de Cristo sobre todas las criaturas de los cielos y de la tierra, en el mundo presente y en el venidero, tanto en el orden de la creación como en el orden de la redención (34). Por su contenido, se destaca netamente del contexto inmediato; y por su estilo, se distingue perfectamente del estilo epistolar, como la poesia se distingue de la prosa (35). «Tiene todas las características de los himnos: la división en estrofas, cierto ritmo, atribuciones predicativas, relativas, etc. Pablo escribe bajo el influjo del estilo hímnico. No nos atrevemos a decir que reproduce a la letra un himno conocido de los Colosenses. Improvisa más bien en un estilo ya determinado, siguiendo uno o varios modelos; es decir, que glosa una composición ya existente» (36). No cabe, pues, dudar de que este trozo forma un verdadero himno a Cristo.

Otra cuestión muy distinta es si este trozo constituye un himno cristológico completo. ¿Tenia la iglesia primitiva un esquema de himnos cristológicos, en los que, desde el punto de vista temático, se desarrollaran, más o menos, las tres ideas fundamentales que hemos advertido en el himno de Fil. 2,6-11?

---

(34) Cf. CH. MASSON: *L'Épître de saint Paul aux Colossiens*, Comment. du N. T., vol. X (Neuchâtel-París, 1950), pág. 104.

(35) *Ibid*, pág. 105.

(36) CERFAUX: *Jesucristo en San Pablo...*, pág. 331

Desde luego, quienquiera que compare este himno con el ya analizado de Filipenses advierte la diferencia que existe entre ambos, resultando el de Filipenses, al parecer, más completo y armónico que este de Colosenses, en cuanto al tema, aunque éste ofrezca más grandiosidad de ideas que aquél respecto de la persona de Cristo. Por otra parte, si San Pablo glosaba o citaba himnos ya existentes en la Iglesia, no estaba obligado a glosarlos ni a citarlos en toda su integridad.

Sin embargo, conforme hemos observado anteriormente y veremos confirmado luego, cuando tratemos de la introducción de la Epístola a los Hebreos, e incluso según se desprende de la estrechísima relación que en el culto litúrgico primitivo tenían los himnos a Cristo con la profesión de fe cristiana, el himno cristológico resumía, en forma más o menos lírica, el contenido sustancial del «kerigma» apostólico, condensado en una síntesis dramática de lo que Cristo es en su persona y su obra, de cuál fué su vida y su muerte, y de su triunfo glorioso en los cielos y su permanencia viviente en su Iglesia.

Según esto, el tema de este himno de Colosenses parece contener solamente las dos primeras ideas fundamentales del himno de Filipenses: la primera—descripción de lo que es Cristo en su persona—desarrollada ampliamente en varias estrofas de conceptos grandiosos sobre la obra de Cristo en la creación; la segunda—la humillación—, apuntada aquí claramente, pero no muy desarrollada, al recordar, al final del pasaje, la reconciliación de los hombres con el Padre por medio de la sangre de Cristo vertida en la cruz.

Por consiguiente, ateniéndonos principalmente al tema, según es nuestro criterio, podríamos decir que estamos ante un fragmento de himno a Cristo y no ante un himno completo. Tal vez el himno fuera originariamente más extenso y San Pablo creyera conveniente glosar tan sólo la primera parte y apuntar, apenas, a la segunda, porque la primera idea fundamental es la que mejor se avenía al tema que él estaba tratando. Pues, aunque admitimos—quizás con más fundamento que en Filipenses, por la homogeneidad temática y literaria con el contexto—que el propio San Pablo es el autor de este nuevo himno, no se sigue de aquí que lo compusiera exclusivamente para incluirlo en este lugar ni que necesariamente lo había de incluir en toda su extensión. Más aún, si San Pablo compuso este himno en el momento de escribir su carta a los Colosenses, que también pudo ser (glosando entonces algún himno ya conocido), tampoco

tenía obligación de escribir un himno completo con esas tres ideas fundamentales que hemos señalado en Filipenses, las cuales hacen que el himno cristológico, concebido de esta suerte, pueda servir de verdadera profesión de fe cristiana.

Trátese, pues, de un himno con existencia propia anterior a su inclusión en esta carta, trátese de un himno compuesto por su autor, en el momento de redactarla, a la manera de los himnos ya conocidos por sus destinatarios, siempre resultará que no forma un himno cristológico completo, sino solamente un fragmento, precisamente porque le falta, para ser profesión de fe completa y para asemejarse a los himnos de la literatura circundante, otra idea fundamental y no menos grandiosa: la exaltación gloriosa de Cristo ante el Padre y ante el universo, tan ampliada en el himno de Filipenses.

En conclusión: si tomamos como norma, respecto del tema, que todo himno cristológico ha de tener las tres ideas fundamentales que hemos observado tan claramente marcadas en el himno de Filipenses, y aplicamos esa norma al presente himno de Colosenses, interpretándolo, como es costumbre, de la persona de Cristo en cuanto Dios, o sea, de la preexistencia eterna del Hijo de Dios y de su influjo en la creación, considerada desde el punto de vista ontológico y en el orden natural, vendríamos a concluir que aquí solamente tenemos un himno incompleto, un fragmento de un himno cristológico, en el cual se desarrolla amplísimamente la primera idea fundamental, se apunta, hacia el final, a la segunda, y se omite totalmente a la tercera.

Pero, ¿es exacta semejante concepción temática de este himno de Colosenses?

Creemos sinceramente que no. Pensamos que, centrando bien la exégesis de todo el pasaje y analizando con atención sus ideas, volvemos a descubrir, sustancialmente, idéntica estructura temática, con sus tres partes fundamentales, que en el himno de Filipenses; y por lo tanto, que también aquí tenemos un himno completo, si bien es manifiesta la inversión que ha hecho San Pablo entre la segunda y la tercera idea fundamental.

Para demostrarlo y para que nos sirva también como punto de referencia o de comparación con los himnos posteriores, vamos a analizar el contenido sustancial del himno, concretando después cuál es la división estrófica sugerida por las ideas fundamentales del tema.

Y, ante todo, una cuestión capital: ¿Quién es el sujeto del cual se predican conceptos tan sublimes, como ser «imagen de Dios», «primogénito», fundamento de la creación terrestre y angélica, y ser aquel en quien todo el universo encuentra su «consistencia»? ¿Trátase aquí de Cristo en su pura dimensión divina, del Hijo de Dios que está en el seno del Padre y sin connotación alguna a la encarnación, o trátase del Cristo histórico, del hombre-Dios en su conjunto teándrico?

También aquí hemos de lamentar las diversas corrientes que ha seguido la exégesis, tanto durante la época patrística como en épocas posteriores, desde la desviación introducida por los Apologistas en su afán de emparentar la filosofía con la revelación, y la llamada al orden de San Ireneo, quien hace de Jesucristo el centro de la historia y de la fe, la clave que explica la existencia del cosmos (37). Porque, si atendemos al contexto y al texto mismo, pronto se advierte que solamente hay un camino para comprender bien el pensamiento de San Pablo y responder a la pregunta antes formulada. En todo este pasaje de Colosenses, desde el principio hasta el fin, lo mismo que en la oración o acción de gracias que le precede (vv. 9-14) y en las reflexiones que inmediatamente le siguen (vv. 21 ss.), no hay más que un solo sujeto gramatical que se refiera a persona: Cristo Jesús en su ser teándrico, el Jesús histórico de siempre, el Jesús viviente y triunfante de la experiencia de Damasco. San Pablo no se paró nunca a especular sobre la dimensión divina de Jesús prescindiendo de su humanidad. Siempre nos habla del hombre-Dios, portador de la salud a la humanidad.

«No afirmamos—escribe a este propósito González Ruiz—que en estos textos paulinos, interpretados a la luz de toda su teología, se excluya la idea de un Cristo-Dios preexistente en su naturaleza divina; solamente queremos decir que en ellos se apunta «in recto» a *Cristo-Sotêr*, por consiguiente, concebido en su integridad teándrica; y solamente «in obliquo»..., su preexistencia en la naturaleza divina.» Y concluye: «El Cristo de *toda* la teología paulina es siempre el complejo teándrico del Dios-hombre» (38).

La hipótesis de la naturaleza pura o la consideración meramente

---

(37) Cf. J. M.ª González Ruiz: *Teandrismo en la cristología de San Pablo*, en Estudios Bíblicos, 12 (1953), pág. 270 ss.

(38) *Ibid*, pág. 272.

filosófica u ontológica del mundo y del hombre nunca se la plantea San Pablo ni tampoco los demás autores sagrados, sobre todo los del NT. Aunque nos hablan de la creación, siempre la conciben tal cual fué en la realidad: inmersa en la elevación sobrenatural y adornada con los privilegios consiguientes a esta situación. En ella hay dos etapas igualmente históricas: la primera, la previa al pecado; la segunda, la de la restauración. Ambas economías son sustancialmente idénticas. El cosmos está concebido en un plan de privilegios, lo mismo que su restauración, después de la tragedia del pecado. En el centro de esos cosmos y en ambas economías está el hombre como clave de todo. Pero, ¿quién es este hombre, clave universal de ambas economías? Cristo—responde San Pablo—, y precisamente el Cristo histórico, Cristo Salvador, Jesús hombre-Dios. Porque si Adán representa la «imagen» de Dios (Gén. 1,26-27), él no es propiamente la «imagen de Dios», clave del mundo. Él solamente es el «tipo», la «sombra», la «figura» del segundo Adán, y este segundo Adán, Cristo, éste sí que es la «imagen del Dios invisible», la clave que explica el universo, hecho *en* Él, *mediante Él, con miras a Él* o *en función de Él*: ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν. «En una palabra: cuando Dios pensó crear este mundo concreto, pensó en Cristo, en Jesús de Nazaret, sin el cual no hubiera llamado a la existencia a ningún orden de seres, ni celestiales ni terrenales. Y cuando, tras el pecado, decidió Dios ofrecer al cosmos deshecho su «reconciliación», la restauración, pensó igualmente en Jesús de Nazaret, que esta vez revestiría la formalidad de Redentor. En ambos casos, *Cristo es el primero en todo*» (v. 18) (39).

¿Cuál es, entonces, la causalidad que tiene Cristo en la creación del mundo: eficiente-instrumental, final o ejemplar? San Pablo no lo determina, ni en la filosofía ambiental de su tiempo vigían estas categorías aristotélicas. A la teología corresponderá elaborar un sis-

---

(39) ID.: *Cartas de la Cautividad...*, pág. 123 s. Véase también San Ireneo, quien ya escribía en este sentido: «El Señor, queriendo restaurar al hombre, ha seguido, al encarnarse, la misma economía. Nació de una Virgen [acababa de decir que el primer hombre fué hecho de tierra virgen], por la voluntad y la sabiduría de Dios, a fin de que quedase firmemente establecido que El tenía un cuerpo semejante al de Adán y que El era precisamente aquel hombre de quien se escribió al principio: el hombre fué hecho a imagen y semejanza de Dios» (SAN IRENEO: *Demostración de la predicación apostólica*, núm. 32 (PATR. ORIENT., 12, 684: texto armenio y traducción inglesa; pág. 772: traducción francesa).

tema que las determine. Pero el dato bíblico es cierto. San Pablo nos enseña que Cristo, segundo Adán, es clave de la existencia del mundo y de su reconciliación con Dios.

Si analizamos ahora el texto de Col. 1, 15-20 desde este punto de vista, la lógica, la sencillez, la grandiosidad de ideas, las alabanzas dirigidas a Cristo: todo confluye a la formación de este maravilloso himno a Cristo, más sublime aún, en cierto modo, que el de Filipenses, y profesión clarísima de fe cristiana. Y es natural que los cristianos que leyeron la carta incluso desgajaran este himno de su contexto y lo cantaran en sus reuniones litúrgicas; pues, aunque no hay constancia documental de ello, la imaginación fácilmente lo concibe así.

Y vamos a ver cómo la estructura temática se identifica, sustancialmente o en sus líneas generales, con la estructura temática del himno de Filipenses. Nos referimos a las tres ideas fundamentales que en aquel himno cristológico hemos advertido.

Cinco estrofas propone Masson para este himno de Colosenses (40); tres había indicado Cerfaux en otra ocasión (41), pero en trabajos posteriores propone solamente dos grandes estrofas, a quien sigue J. M.ª González Ruiz (42). Dos propuso también Lohmeyer: primera, los vv. 15-16e; segunda, vv. 18-20. Los vv. 13-14 los considera como preludio de la primera estrofa, al igual que los vv. 16f-17 preludian la segunda (43). Todas estas estrofas pueden admitirse, por cuanto cada cual a su manera tiene su lógica. Lohmeyer consigue perfecta simetría entre las dos estrofas centrales que establece, y Masson presenta sus cinco estrofas completamente simétricas, de cuatro versos cada una, pero rechazando el v. 18a, precisamente porque rompería el equilibrio. Ya se comprende que jamás podemos aprobar este criterio cuando tiene contra sí toda la tradición textual.

De todas formas, reflexionando nosotros sobre el texto sin el

---

(40) MASSON: o. c., pág. 105.

(41) L. CERFAUX: *Hymnes au Christ des Lettres de saint Paul*, en «Revue dioc de Tournai», 2 (1947), pág. 6.

(42) CERFAUX: *Jesucristo en San Pablo...*, pág. 332. Cf. también GONZÁLEZ RUIZ: *o. c.*, pág. 121.

(43) E. LOHMEYER: *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon*, Krit.-exeg. Kommentar über das N. T. (Göttingen, 1930), pág. 41 ss. (de la nueva paginación de Colosenses), *in h. l.*

menor prejuicio literario, creemos descubrir en él, en cuanto al tema, las tres ideas fundamentales que vimos en el himno de Filipenses, aunque un tanto diversas, por ser tan diverso el punto de vista en que el autor del himno se coloca. En Filipenses lo esencial era destacar el ejemplo de Cristo en su kenosis, fundamento de su triunfo en gloria; aquí, en Colosenses, lo esencial es alabar a Cristo en hacimiento de gracias por su absoluta preeminencia y su intervención en la existencia misma del cosmos sobrenaturalizado y por su primacía en la Iglesia, a la que infunde la vida permanente desde el cielo. Pero el esquema de ambos himnos, su estructura temática tripartita, guarda cierta identidad entre sí o cierta semejanza.

El texto completo del himno, dividido, por su tema, en tres estrofas, podemos distribuirlo así:

I. v. 15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,
πρωτότοκος πάσης κτίσεως,

v. 16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,
τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα,
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες,
εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι,
τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·

v. 17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων,
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,

II. v. 18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·
ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,
ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,

v. 19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι

v. 20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,

III. v. 21 εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,
δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς
εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

La primera idea fundamental de Filipenses era recordar los derechos divinos de Cristo. Ahora, en Colosenses, San Pablo sigue la

misma línea. Nos presenta a Cristo como imagen de Dios, mediador entre Él y las criaturas y clave de la existencia de éstas.

Si el hombre fué hecho «a imagen de Dios», quien realiza este ideal en toda su plenitud es Cristo, «imagen del Dios invisible», segundo Adán en el orden cronológico, pero primero en el orden de preeminencia, único mediador entre el Dios invisible y las criaturas y por quien Dios se nos hace visible, de tal manera que ver a Cristo es ver al Padre (cf. Jn. 14, 9). Y por ser así la «imagen de Dios», por eso Cristo es el «primogénito de toda criatura», el modelo según el cual fué creado—como después restaurado—el hombre; y todos los derechos de primogenitura le competen, por ser Él el verdadero Adán, hecho «a imagen» de Dios, ya entrevisto por Dios cuando creaba al primero, acumulando sobre él privilegios sobrenaturales. La divina economía de la salud o de la sobrenaturalización de los seres, humanos y angélicos, que incluso reverbera sobre la creación material, está de tal manera soldada tan esencialmente a Cristo, que no hay explicación posible sin Él. Todo ha sido creado, en el orden real e histórico, *en* Él, *por medio de* Él y *con vistas a* o *en función de* Él (ἐν, διά, εἰς) y por eso precisamente el cosmos no tiene consistencia sino en El:

v. 15 «El cual es imagen del Dios indivisible,
primogénito de toda criatura,

v. 16 porque en Él fueron creadas todas las cosas
en los cielos y sobre la tierra,
las visibles y las invisibles,
ya tronos, ya dominaciones,
ya principados, ya potestades:
todo fué creado por medio de Él y con vistas a Él;

v. 17 y Él está por delante de todo,
y todo tiene en El su consistencia.»

En el fondo, todo esto es reconocer y confesar los derechos divinos de Cristo, raíz, causa, explicación y clave de todas las criaturas, particularmente del mundo angélico y del terrestre.

Y siendo esto así, parécenos que todo este pasaje guarda cierto paralelismo con el «ser igual a Dios» (Fil. 2, 6), es decir, con la primera idea fundamental del tema hímnico de Filipenses. En ambos pasajes—el de Filipenses y este de Colosenses—se piensa en Cristo-Dios, pero no desde la vertiente de la eternidad, sino desde la ver-

tiente histórica. Y aun incluso desde esta vertiente—viene a decir aquí San Pablo—Cristo influye en la existencia sobrenaturalizada de ángeles, de hombres y de todo el cosmos, que así puede llamarse propiamente «su obra». En Filipenses se ensalzaban más directamente sus derechos divinos; en Colosenses se canta su divina actuación y primacía; pero en ambos casos se considera siempre al Cristo histórico, Dios-hombre. Existe, pues, en cuanto al tema, cierta correlación entre la primera idea fundamental del himno a la kenosis de Cristo y la primera idea fundamental del himno a su primacía absoluta.

La segunda idea fundamental de este himno cristológico celebra también la primacía de Cristo, pero en un aspecto estrictamente soteriológico o redentor, en orden a su Iglesia, sobre la que Él, primogénito de entre los muertos por su resurrección y constituído «pleroma» o fuente de vida sobrenatural, expande, como la cabeza sobre su cuerpo respectivo, toda su vitalidad sobrenatural.

Como Cristo es la clave y el intermediario del primer plan divino de la creación sobrenaturalizada—la única creación histórica—, así también lo es en el segundo plan, después que el primero quedó desquiciado en sus líneas arquitectónicas por el pecado.

En este nuevo orden de cosas aparece una nueva entidad, la Iglesia, que es cuerpo de Cristo y de la que Cristo es cabeza. Cristo es la «cabeza» porque de Él parte la vida hacia el «cuerpo»; Él lo rige, lo mantiene unido y le da eficacia, ya que lo ha constituído instrumento único para realizar su obra de restauración.

Siempre en este nuevo plan, Cristo es también el «comienzo», ἀρχή, porque el nuevo orden de cosas comienza con la muerte y la resurrección de Cristo y durará para siempre (cf. 1 Cor. 15, 23-28); y es «el primogénito de entre los muertos», las «primicias» de la humanidad futura, ya comenzada en este mundo por la redención aportada por Él. Así en este nuevo orden, comenzado aquí y duradero para toda la eternidad, Cristo tendrá también la primacía absoluta y universal, según el designio de Dios, por el cual quedó constituído como «primero en todo» (44). Y la razón de toda esta primacía es porque plugo a Dios que todo el «pleroma» residiera en Cristo. «Cristo es pleroma de Dios—hemos escrito en otro lugar—en doble sentido: porque en Él queda condensada toda la virtud

(44) Cf. MASSON: *o. c.*, pág. 102.

divinizadora (sentido pasivo) y porque Él debe «llenarlo» todo, sobrenaturalizarlo todo (sentido activo); y esta misión la ejerce Cristo mediante la Iglesia» (45). Pero en el nuevo orden de la restauración, Cristo ha tenido que «reconciliar todas las cosas» con Dios:

v. 18 «El es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia;
El es el comienzo, el primogénito de entre los muertos,
para que resulte El el primero en todo;

v. 19 pues en El tuvo a bien residir todo el «pleroma»,

v. 20a y por El reconciliar todas las cosas consigo.»

Según se ve, la segunda idea fundamental de este himno nos presenta a Cristo como clave del orden restaurado, en el que Jesús ocupa la primacía absoluta y universal. Y también nos parece descubrir aquí cierta correlación entre esta segunda estrofa temática y la tercera estrofa o idea fundamental que vimos en el himno de Filipenses. Aquel Cristo que en su triunfo recibe un nombre sobre todo nombre, un nombre que encierra en sí absoluto poder en los cielos y en la tierra, aquel que recibe el glorioso nombre de *Kyrios*, es el mismo que aquí se presenta, después de reconciliar todas las cosas con Dios (o sea después de su obra terrena y su muerte en cruz), como clave y como realizador del nuevo orden, como primogénito de entre los muertos, como «pleroma» santificador, como constituído en la primacía absoluta y universal de todo el cosmos, particularmente del angélico y del humano, restaurado por Él. Y esta semejanza de ideas nos obliga a reconocer bastante afinidad y aun identidad sustancial entre la que llamábamos tercera idea fundamental del himno de Filipenses y la que en este himno de Colosenses ocupa el segundo lugar.

Es evidente que aquí ha habido una inversión de ideas. Y no vamos a decir que originariamente el himno no fué construído así, sino que el orden ha sido trastrocado posteriormente. La absoluta unanimidad de la crítica textual nos manifiesta lo contrario. El himno de Colosenses conserva, indiscutiblemente, su orden primitivo. Más aún, si por los diversos «hapaxlegomena» y otros indicios (que no son del caso) se pudiera pensar que, en Filipenses, San Pablo ha in-

(45) SERAFÍN DE AUSEJO: *La «unidad de fe» en Ef.* 4, 5 y 13, «XIII Semana Bíblica Española» (Madrid, 1953), pág. 191.

cluído en su carta un himno ya existente y conocido por sus fieles, en nuestro caso, en Colosenses, parece mucho menos admisible tal inclusión. Antes al contrario: es el propio Apóstol quien, tal vez siguiendo la línea de los himnos cristológicos ya conocidos, pero adaptando las cosas a su manera, es decir, glosando la temática usual en tales himnos, siempre con relativa libertad, ha compuesto este otro himno a Cristo como clave de la creación sobrenaturalizada y restaurada, permitiéndose, porque así le convenía para realzar la absoluta primacía de Cristo, alterar el orden de las ideas. Pero, salvo este orden invertido de ideas, éstas coinciden sustancialmente con el himno de Filipenses y con el que luego hemos de ver en la introducción de la Epístola a los Hebreos.

La tercera idea fundamental de este himno—correspondiente a la segunda de Filipenses—es la kenosis de Cristo, recordada aquí, en Colosenses, por el v. 20b, de una manera tangencial, para volver en seguida en el mismo v. 20c-d, a la idea predominante de la segunda estrofa temática.

Desde el punto de vista meramente literario, estos tres últimos versos—los del v. 20c-d—parecen formar parte de la segunda estrofa, la cual resultaría así de factura similar a la primera. Algo semejante, a la inversa, podría observarse en el himno de Filipenses, al principio, donde los tres primeros versos, que trataban de la dignidad y derechos divinos que Cristo posee, quedaban gramatical y literariamente enrolados en la segunda estrofa, la de la kenosis. Con todo, tanto en un caso como en otro, la distinción de ideas fundamentales es evidente. Y si, desde el punto de vista literario, es decir, gramaticalmente, podría agregarse Fil. 2, 6 a la estrofa de Fil. 2, 7-8, como Col. 2, 20b-d a la de 1, 18-20a, desde el punto de vista temático no sucede así. Y por eso hemos destacado, tanto en Filipenses como en Colosenses, las tres ideas fundamentales de cada himno, susfancialmente idénticas entre sí, pero con la inversión ya indicada.

Nótese, en esta tercera idea fundamental de Col. 1, 20b-d, cómo toda la creación, y particularmente la racional (ángeles y hombres), quedó como rota por el pecado, sin el perfecto equilibrio primitivo en que Dios la fundó; pero que, «por la sangre de su cruz», de Cristo, toda se restaura de nuevo:

v. 20b-d «pacificando por la sangre de su cruz,
por El, ya las cosas de sobre la tierra,
ya las que están en los cielos.»

El pecado de Adán introdujo, pues, un desequilibrio entre toda la creación y Dios, y es Cristo quien nuevamente restaura el orden primero, «pacificando» por su sangre a los ángeles y a los hombres con Dios. ¿Cómo alcanzó a los ángeles el pecado del hombre y cómo les alcanza la redención de Cristo?

Es que, concebida la creación como la concibe San Pablo: *en, por medio de* y *con miras* a Cristo, es decir, *en función de* Cristo (Col. 1, 16), y siendo Cristo la clave de toda criatura, particularmente de la humana y de la angélica, de forma que el verdadero primer hombre hecho a imagen y semejanza de Dios es propiamente Cristo (46), toda la creación, y particularmente la racional, ángeles y hombres, reviste un carácter de fraternidad. «El mundo angélico también participa de esta restauración pacífica. Indudablemente, hay que excluir toda redención de los ángeles por Cristo. Pero la creación es fraternal. Los ángeles no forman un mundo acotado; al contrario, aparecen uncidos a nuestra historia por una tarea de dirección y de protección. Cuando con el hombre rescatado la creación material queda enderezada y encajada en su prístino destino y canta dignamente la gloria del Creador, los ángeles no permanecen extraños a esta armonía recobrada; en vez de dar una nota afinada en un conjunto orquestal discordante, entran a formar parte de un concierto, en donde todo converge hacia una admirable sinfonía» (47). Y como lapidariamente escribió San Ireneo, «por el Logos de Dios todo está bajo la influencia de la economía redentora; y el Hijo de Dios ha sido crucificado en beneficio de todo, habiendo trazado la señal de la cruz sobre todas las cosas» (48).

Así llegamos otra vez a la conclusión antes apuntada: los himnos a Cristo contenidos en los escritos paulinos celebran lo que Cristo es en su ser teándrico; su exaltación gloriosa y su entronización como fuente de vida sobrenatural; y la realización de su obra en la tierra mediante su kenosis y su muerte en la cruz. Cada uno, pues, a su modo, así el himno de Filipenses como este de Colosenses contienen la sustancia del «kerigma» apostólico y constituyen una verdadera profesión de fe cristiana.

---

(46) Cf. el texto de San Ireneo que hemos aducido en la nota 39.

(47) J. Huby: *Les Épîtres de la captivité*. «Verbum salutis», vol. VIII, página 48.

(48) San Ireneo: *Demostración...*, núm. 34 (Patr. Orient., 12, 685-686: texto armenio y traducción inglesa, y 773: traducción francesa).

c) *1 Tim. 3, 16*

He aquí otro himno a Cristo, fragmentario, desde luego, en cuanto al tema, pero esta vez citado literalmente. Y mientras en los demás himnos cristológicos, suponiendo que en ellos se tratara de citas, no tenemos quizá la expresión literaria primitiva en toda su exactitud, en éste es evidente que sí. El ritmo de estos seis versitos es clarísimo; su estructura, de dos acentos cada uno, muy sencilla; no hay trabazón gramatical, sino que cada frase, regida por el relativo ὅς del principio (que ni siquiera forma parte del primer verso, sino que iría al principio del himno, no conservado aquí), es independiente; los seis verbos están en aoristo pasivo, con su correspondiente complemento cada cual, siempre con la preposición ἐν, menos el tercero, que no la tolera. La sencillez y el frescor de esta pequeña composición, que suena también a profesión de fe en Cristo, es de un lirismo extraordinario y respira tal unción religiosa que parece como si, con solo su lectura, estuviéramos escuchando aún el eco de aquellas primitivas comunidades cristianas, perseguidas, incomprendidas, pero gozosas de poder cantar, aisladas de todo lo exterior, estos himnos maravillosos a Cristo *quasi Deo*, a quien sabían presente en medio de ellas.

Si nos atenemos al contexto que inmediatamente precede a la cita, parece ser que el himno celebra el gran «Misterio» de la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad. Este gran «Misterio» no se considera, como es lógico, desligado de Cristo; antes al contrario, tan es una misma cosa con Él, objeto único de la profesión de fe de la Iglesia que, a renglón seguido, mediante el relativo masculino ὅς, a pesar de no precederle gramaticalmente ningún nombre masculino, cítanse los versos del himno, cuyo tema, por consiguiente, vendrían a ser, conjuntamente, Cristo y la Iglesia.

Pero aunque Cristo y la Iglesia jamás se consideren, ni mucho menos aquí, desligados el uno de la otra, el himno ni es propiamente eclesiológico ni su tema es precisamente el gran «Misterio», es decir, Cristo y su Iglesia (49). El himno, según creemos, es estric-

(49) J. M.ª González Ruiz: *Gravitación escatológica del cosmos en el N. T.*, «XIV Semana Bíblica Española» (Madrid, 1954), pág. 124: «Con muchos autores

tamente cristológico; su tema es el Cristo personal, objeto de la fe de la Iglesia y «verdad» que ella fundamenta entre los fieles y sostiene en el mundo. En realidad, lo que aquí sucede es sencillamente una transición: se venía hablando de la «casa de Dios», de la «Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad» (v. 15). Y entonces se introduce el himno a Cristo, ya conocido previamente de los cristianos, como indicando en qué consiste la esencia de esa «verdad», de la que la Iglesia es, respecto de los fieles, fundamento y sostén. La clave de la transición está en el v. 16a: Καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον· «ciertamente es grande el misterio de la piedad».

Generalmente se interpreta esta frase o bien como formando parte del himno o por lo menos como determinando su tema. Sin embargo, la frase citada, a nuestro entender, ni forma propiamente parte del himno ni determina su objeto, sino que es una exclamación litúrgica, una fórmula introductoria tomada de una solemne confesión pública, parecida a las aclamaciones introductorias o intercalares de los himnos efesinos a Artemis. Y entonces los versos del himno aquí citado, interpretados de la carrera del Cristo personal (no estrictamente de la carrera de la Iglesia, pues ello no tendría sentido), son como una profesión de fe, una explicación del contenido que en sí entraña la «verdad» del v. 15. La Iglesia es «columna y sostén de la verdad», y esta verdad consiste en creer y profesar lo que Cristo es personalmente: Cristo encarnado, resucitado, glorioso y viviente en su Iglesia; éste es el objeto sustancial de la fe cristiana. Tal nos parece, con Spicq—y mucho antes que él con Bartolomé Pascual (50)— el contexto inmediato precedente del himno, que así debe entenderse del Cristo personal.

---

creemos en el carácter eclesiológico del himno. Todo lo que aquí se dice del Cristo personal, se afirma de El en cuanto agente de la «soteria» por medio de la Iglesia». Creemos, por el contrario, que la palabra μυστήριον sólo se dice de Cristo. Incluso en Ef. 5, 32 quizá tenga también sentido personal. Pero tanto en el referido lugar de Efesios, como en este de la I de Timoteo, el «magnum mysterium» podría entenderse a modo de exclamación, tomada del ambiente cultual efesino, según explicamos a continuación.

(50) C. Spicq: *Les Épîtres pastorales*, ed. 2.ª (París, 1947), pág. 107. B. Pascual: *El temple efesià d'Artemis i la primera carta a Timoteu*, en «Analecta Sacra Tarraconensia», 1 (1925), 71-82; véanse particularmente las págs. 77-78, donde compara el μέγα ἐστίν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον (1 Tim 3,16) con el μεγάλη ἡ Ἄρτεμις

El texto del himno suena así: Ὃς

v. 16 b-g ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

No podemos entrar en demasiados detalles sobre la significación de cada uno de estos versos, y menos teniendo en cuenta la multiplicidad de pareceres que existe en cuanto a su exégesis concreta (51). Vamos a fijarnos más bien en la idea general de este himno y a compararla con las ideas fundamentales de los otros himnos cristológicos de que anteriormente hablábamos.

El gran «Misterio» es la persona de Cristo,

v. 16b-g «El cual
fué manifestado en carne,
fué justificado en espíritu,
fué mostrado a los ángeles,
fué predicado entre los gentiles,
fué creído en el mundo,
fué asunto en gloria.»

Como se ve, el himno tiene por tema fundamental la aparición de Cristo, su «epifanía» en el mundo terrestre y angélico, su manifestación gloriosa en el mundo de la fe y en la gloria de la bienaventuranza. El tema se repite con énfasis mediante el procedimiento literario de la antítesis combinada con el quiasmo. Pero «la idea general es la de una manifestación total, cósmica y celeste de Cristo

---

Ἐφεσιῶν (de Act. 19, 28. 34): Son aclamaciones introductorias o también aclamaciones que van alternando con el himno en forma de epiclesis. Y hasta los versos de todo el himno parecen guardar cierta proporción con los títulos que la turba enardecida de Efeso tributaba a su diosa, según las frases que reproduce Act. 19, 26. 27. 35 (págs. 78-79), aunque tal vez esta última comparación resulte un tanto forzada.

(51) Cf. SPICQ: *o. c.*, pág. 108 ss.

glorioso» (52). No se trata, pues, de describir la carrera cronológica de la vida de Cristo, sino que el pensamiento va y viene, predominando siempre la idea de Cristo glorioso. Si quisiéramos, de una manera gráfica representar la antítesis de cada par de versos y el quiasmo, dispondríamos los versos así:

«Fué manifestado en carne,
fué justificado en espíritu
fué mostrado a los ángeles,
fué predicado entre los gentiles,
fué creído en el mundo,
fué asunto en gloria.»

Según esta disposición, acontece en la tierra lo que dicen los versos 1, 4 y 5; y sucede en el cielo lo que indican los versos 2, 3 y 6. Las antítesis van por pares: *carne-espíritu, ángeles-gentiles, mundo-gloria*. Pero el quiasmo predomina, y por eso los versos 2 y 3 se corresponden entre sí, como, a la inversa, los versos 1 y 4. Pero aun entre las mismas cosas que acontecen en el mundo nada se dice de la vida terrestre de Cristo fuera del primer verso, sino que todos los demás se refieren a su manifestación gloriosa. De aquí el sentido que nosotros damos a los versos 2, 3 y 6, tan difíciles de interpretar si se quisiera seguir un orden cronológico. *Justificado en espíritu* solamente puede referirse a la resurrección de Cristo, donde su cuerpo se reviste de cualidades gloriosas, pneumáticas, antítesis de su precedente situación «en carne». *Mostrado a los ángeles* puede referirse a las apariciones de Cristo resucitado, certificadas por los ángeles, o a la entrada solemne de Cristo en la gloria celestial. Y *asunto en gloria* indica la solemne proclamación de Cristo en la gloria como *Kyrios*, rey y señor del cosmos, tanto material como racional (humano y angélico), sin perder de vista que así Cristo quedó constituído en fuente de vida para su Iglesia (53).

---

(52) A. DESCAMPS: *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitive* (Louvain-París, 1950), pág. 86.

(53) En la primitiva literatura cristiana encontramos un trozo poético sumamente parecido al himno de 1 Tim. 3, 16, en cuanto a la expresión literaria, y de una fragancia lírica exquisita. Es de las *Odas de Salomón*, 19,9-10. Al hablar de la concepción y parto virginales de María, prescindiendo de toda sucesión crono-

No es presumible que este himno tuviera solamente los versos que aquí recogió San Pablo. Es evidente que sólo tenemos aquí un fragmento.

Ahora bien, si es verdad lo que ya hemos observado sobre la estructura temática de los himnos cristológicos y lo que aún nos queda por decir, en este fragmento tenemos claramente la tercera idea fundamental del himno de Filipenses—segunda en el de Colosenses—relativa a la gloria de Cristo resucitado y viviente en su Iglesia. Es lo que indican los versos segundo y siguientes.

Pero ¿cuál es el sentido del verso primero?

La cuestión depende, por antitesis, del sentido que tenga la justificación espiritual de la que nos habla el verso segundo. Por muchas vueltas que se le dé, no creemos que esta justificación pueda explicarse cumplidamente sino de la transformación del cuerpo de Cristo por la resurrección, de su transformación en cuerpo glorioso,

---

lógica y dominando únicamente la idea de posesión de Jesús por parte de Ella, dice así el poeta:

«Lo engendró por milagro,
lo obtuvo por poder,
lo amó con premura,
lo cuidó con suavidad,
lo manifestó con gloria.»

He aquí cinco versos perfectamente comparables a los de 1 Tim. 3, 16, que casi parecen haber salido de la misma pluma. El texto de las *Odas* solamente se encuentra en una versión siriaca, descubierta a principios del presente siglo. Pero el original griego debió de decir algo sumamente parecido a esta retraducción feliz de LABOUR-BATIFFOL (*Les Odes de Salomon*, París, 1911, pág. 78), corregida por L. TONDELLI (*Le Odi di Salomone*, Roma, 1914, pág. 202):

19,9 Ἐγέννησεν ἐν σημείῳ,
ἐκτήσατο ἐν δυνάμει,
10 ἠγάπησεν ἐν προνοίᾳ,
ἐφύλαξεν ἐν εὐφροσύνῃ,
ἐφανέρωσεν ἐν μεγαλειότητι.

En el v. 9, en lugar de ἐν σημείῳ (Tondelli), Batiffol propone ἐν ὁμοιώματι, «en semejanza», tal vez por su idea de que las *Odas* son de origen doceta, cosa que nos permitimos poner en duda, como luego diremos. Y en el v. 10, en lugar de ἐν προνοίᾳ (Tondelli), Batiffol traduce ἐν σωτηρίᾳ, «en salud» o «salvación», sentido incomprensible. Por eso hemos reproducido los versos con las enmiendas de Tondelli, que nos parecen más lógicas y mejor fundadas en el texto siríaco.

pneumático (espiritual), como pneumático será también nuestro cuerpo resucitado. Y esta transformación se le concede a Cristo como «de justicia»—*fué justificado*—, porque es cualidad que se le debe a su ser teándrico. Y si se despojó de ella durante su vida terrena, precisamente mereció su recuperación por su kenosis. El «justificado en espíritu» se refiere, pues, a nuestro entender, a la gloriosa transformación que recibió el cuerpo de Cristo en su resurrección (54).

Pues bien, esa transformación gloriosa, pneumática, de Cristo va contrapuesta en nuestro himno a la aparición *en carne* (verso primero), como contrapuestos van, por pares, los seis versos del himno. De aquí que el manifestarse Cristo «en carne» dice algo más que el hecho de la encarnación a secas. Dice también, y reforzándolo, el matiz o modo especial de esa encarnación. Es la contraposición al estado glorioso de Cristo por la resurrección. Dice, en un palabra, la situación o condición humilde y mortal en que quiso colocarse Jesucristo, Dios y hombre, en este mundo, viviendo en él y muriendo como si no fuera más que simple hombre. Creemos, pues, que ἐν σαρκί, «en carne» viene a resumir, de cierta manera, toda la idea de la kenosis de Cristo en la tierra, tan amplificada en el himno de Filipenses (55).

---

(54) Sería esta frase algo paralela a Rom. 1, 4, donde Cristo, por su resurrección, es «constituído» o «manifestado» en poder, cual corresponde a quien es Hijo de Dios: ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Sobre el sentido que nosotros damos a ἐδικαιώθη, véase también DESCAMPS: *o. c.*, págs. 87-89.

(55) A la misma conclusión llegaríamos por la exégesis que propone SPICQ (*Épîtres Pastorales*, pág. 109). Según él, el segundo verso de nuestro himno indicaría las cualidades morales de la humanidad de Cristo, que, aunque apareció «en carne», es carne sin pecado, justificada por el espíritu; y entonces, el verso tercero, «fué mostrado a los ángeles», significaría la manifestación de la encarnación a los ángeles, como que constituía el objeto de sus deseos (cf. 1 Petr 1, 12; Ef 3, 10). Aunque preferimos la exégesis que arriba hemos dado, es evidente que con esta interpretación de SPICQ se apunta también a la condición kenótica de Cristo y no exclusivamente al hecho de la encarnación. Porque, si es verdad, como todos reconocen, que el pensamiento de este himno progresa siempre por antítesis, a la idea de cualidades morales humano-divinas—«justificado en espíritu»—, debe contraponerse la idea de haber aparecido «en carne», que tomaría aquí cierto matiz peyorativo, menos el pecado, tan frecuente en San Pablo. Y si esto es así, ya tenemos más destacada la forma o modalidad de la encarnación, que la encarnación misma. Llegamos, pues, por distinto camino, a la misma conclusión. Y es que, como dice muy bien el mismo SPICQ (*ibid.*, p. 161), San Pablo y San Juan con-

En consecuencia, parécenos que este fragmento cristológico de 1 Tim. 3,16 corre en la misma línea kenótica y gloriosa, respectivamente, del himno de Filipenses, por más que la kenosis esté aquí reducida a su mínima expresión, a las palabras ἐν σαρκί.

No sabemos cuáles eran los versos del himno omitidos en este fragmento, que seguramente no comenzaba por el verso que aquí se cita en primer lugar. Pero no sería extraño—aunque esto sea pura hipótesis—que al principio del himno se hablara de las cualidades divinas de la persona histórica de Cristo (lo que hemos llamado primera idea fundamental de los himnos cristológicos); luego claramente se alude a la kenosis de Cristo, siquiera en forma sumarísima (segunda idea fundamental); y por último, en frases compendiosas, se canta la resurrección de Cristo, la vida gloriosa y la eficacia de su presencia espiritual en el mundo (tercera idea fundamental, algo parecida a la segunda idea del himno de Colosenses).

La conclusión es clara. También este himno cristológico de 1 Tim 3,16 sigue, en forma genérica, la misma trayectoria de los otros himnos a Cristo estudiados anteriormente; contiene, como ellos, la sustancia del «kerigma» apostólico y constituye una verdadera profesión de fe en Cristo.

d) *Hebr 1,2-4*:

El lector medianamente preparado que aborda la Epístola a los Hebreos en seguida queda gratamente maravillado por la solemnidad majestuosa de estos primeros versículos y por su denso contenido (56). El autor sagrado, lo mismo que San Juan en su primera carta, ni indica su nombre ni el de los destinatarios, sino que entra de lleno en la enunciación y en el fondo de su tema, presentándolo de pronto en magnífica síntesis. Pero más aún que con la 1 Epístola de San Juan, esta introducción de Hebreos es comparable con

---

ciben la encarnación *post factum* y no *in fieri*; y la encarnación *post factum* incluye esa modalidad kenótica, añadimos nosotros, inseparable de la vida terrestre de Cristo.

(56) Así lo hacen notar, en general, los comentarios. Cf., entre los de última hora, TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO: *L'Epistola agli Ebrei*, La Sacra Bibbia di Garofalo (Turín-Roma, 1952), *in h. l.*, y C. SPICQ: *Épître aux Hébreux*, edición 2.ª, vol II (París, 1953), pág. 1.

el prólogo de IV Evangelio y «constituye, como él, un resumen densísimo del pensamiento doctrinal que domina la obra: la excelencia sin igual de Cristo, Hijo de Dios, encarnado, creador, providente, revelador, salvador y rey soberano de la humanidad redimida, objeto de la fe y de la esperanza de la comunidad cristiana. La Epístola de los Hebreos es una catedral de líneas poderosas y armónicas, y penetramos en ella por un pórtico ricamente esculpido, donde en seguida descubrimos todos los motivos de adoración» (57).

Las ideas teológicas esenciales, que luego desarrollará el autor en gran parte de su obra, son: Cristo es el revelador del Padre, su medianero en la creación y heredero—por derecho y por donación—de todo el universo, puesto que es expresión de la sustancia del Padre; realiza la purificación de los pecados de los hombres, y después se sienta a la diestra de Dios, de quien recibe un nombre infinitamente superior al de los ángeles.

En cuanto al tema, también esta introducción reúne los elementos esenciales del «kerigma» apostólico y de las primitivas profesiones de fe cristiana.

Pero ¿se trata de un himno a Cristo?

En 1947 escribía Cerfaux que podíamos tener aquí reminiscencias de un himno (58). Limitándonos todavía al tema, advertimos aquí, desde luego, la presencia de todos los elementos ideológicos que hasta ahora hemos ido encontrando como esenciales en los himnos a Cristo. «La idea dominante es la del gran drama de la historia de la revelación y de la salud, en cuyo centro está Cristo. Éste tiene relaciones trascendentes con Dios, interviene en la creación del mundo, ocupa un lugar privilegiado y definitivo en la revelación y purifica a los hombres del pecado. Estos aspectos múltiples del ser del Hijo y de las fases diversas de su función cósmica e histórica indícanse aquí sin orden, como es costumbre en San Pablo, pero se pueden agrupar bajo tres epígrafes que luego se irán ampliando paso a paso a lo largo de la carta: Cristo es presentado a la mirada de los hombres con los atributos de *profeta* que habla en nombre de Dios, de un *rey celestial* que se sienta a la dies-

(57) Spicq: *o. c.*, pág. 1.

(58) Cerfaux: *Hymnes au Christ des Lettres de saint Paul*, «Revue dioc. de Tournai», 2 (1947), pág. 7.

tra de Dios, y de un *sacerdote* que realiza la acción sacerdotal por excelencia: la purificación de los pecados» (59).

Pero en estos tres aspectos no se incluyen expresamente ciertas ideas que aun cuando aparezcan gramaticalmente como frases subordinadas, son esencialísimas en cuanto descriptivas de la persona de Cristo y de su obra. Nos referimos a los vv. 2b-c y 3a-c. Y si tenemos en cuenta esas frases, todo el contenido temático de los vv. 2-4, que indiscutiblemente nos hablan del Cristo histórico, se encuadra muy bien en las tres ideas fundamentales que hemos observado en los otros himnos cristológicos.

Y ante todo, en seguida se advierte que el tema trata esencialmente del Cristo histórico. Apenas el autor ha nombrado equivalentemente a Cristo (porque el υἱός del v. 2a supone por Jesús de Nazaret y no por el Hijo de Dios sin la carne, ya que se refiere al que «nos ha hablado» después de haberlo hecho los profetas y nos ha hablado últimamente, en nuestros días, ἐπ' ἐσχάτῳ τῶν ἡμέρων τούτων); apenas, digo, ha nombrado a Jesús de Nazaret, en seguida lo introduce en su discurso mediante el relativo en diversos casos y a Él se dirige toda una serie de atributos que describen su persona y su obra. Es, pues, del Cristo histórico, de Cristo Jesús de quien aquí se habla.

El texto podemos distribuirlo así, siguiendo la clasificación de nuestras tres ideas fundamentales:

I. v. 2*b* ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων,
δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.

v. 3 ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης
καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,
φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,

II. καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος

III. ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,

v. 4 τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων
ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.

---

(59) SPICQ: *o. c.*, pág. 2.

El ritmo no es muy seguro, aunque no deja de percibirse cierta armonía. Tal vez el autor, en vez de sujetarse a reproducir o componer un himno de factura litúrgica, lo que hizo fué seguir las líneas temáticas de los himnos a Cristo por él oídos y cantados en las reuniones cultuales, y con esas ideas, pero prescindiendo de la forma rítmica usual de ellos, compuso este largo período, elocuente, oratorio, majestuoso, de estructura estilística perfecta.

Pero lo interesante aquí, para nuestro caso, son las ideas del tema. Estas pueden reducirse perfectamente, sin violencia alguna al pensamiento, a las tres ideas consabidas de los otros himnos. Y mientras la primera—lo que Cristo es en su ser teándrico—se da la mano con la primera estrofa del himno de Colosenses, la tercera—la gloria celeste de Cristo—parece una réplica abreviada de la tercera estrofa del himno de Filipenses; y, en cambio, la segunda idea—la relativa a la kenosis de Cristo—aparece aquí sumamente escueta y suavizada, aunque claramente se alude a ella mediante un sencillo verso intermedio.

Dios nos ha hablado últimamente por Jesucristo,

v. 2b «A quien constituyó heredero de todo,
por quien también hizo los mundos;
v. 3 el cual, siendo el esplendor de su gloria
e imagen de su sustancia,
y el que sustenta el universo con su poderosa palabra,
después de realizar la purificación de los pecados,
se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas,
v. 4 hecho tanto mayor que los ángeles,
cuando que heredó un nombre incomparablemente superior al de ellos.»

No podemos entrar en detalles exegéticos de cada una de estas frases. Pero bien se echa de ver que el ser «heredero» (por derecho propio o por donación) de todas las cosas, el haber sido hechos los mundos o los siglos (αἰῶνας) *mediante* Él (δι' οὗ), el ser el esplendor brillante que emana de la gloria de Dios al manifestarse *ad extra*, o el reflejo visible de esa gloria (ἀπαύγασμα); el ser «imagen», figura, expresión, impronta (χαρακτήρ) de la sustancia divina; el ser con su palabra o intervención creadora el sustentador del universo o el que da consistencia a todas las cosas (φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ): todas estas ideas, si por una parte nos presentan a Cristo en su consustancialidad divina con el Padre,

pero como persona realmente distinta a Él, por otra nos lo describen como algo perteneciente al tiempo y al espacio, como algo que históricamente fué visible en el mundo, mientras que Dios, según las ideas del AT, seguidas también por los escritores del Nuevo, habita la luz inaccesible a las criaturas. Y siendo esto así, tenemos en esta primera estrofa temática un verdadero paralelo con la primera estrofa del himno de Colosenses, es decir, la que venimos llamando en este trabajo primera idea fundamental de los himnos cristológicos, que nos va describiendo las riquezas del ser teándrico de Jesucristo.

A la segunda idea fundamental—la kenosis—solamente se alude aquí, como hemos dicho, mediante un inciso gramatical: *después de realizar la purificación de los pecados* (v. 2d). Brevísima es la frase. Más corta y pálida todavía que la del himno de Colosenses. Pero es lo suficientemente expresiva para indicar la obra redentora de Cristo en la tierra.

La tercera idea fundamental—la exaltación gloriosa de Cristo—tiene afinidades estrechísimas con Fil. 2, 9-11, de la que parece eco fiel, particularmente por la alusión manifiesta al poder de Cristo, concentrado en ese nombre que aquí no se pronuncia (el nombre de *Kyrios*), pero que luego se va comentando a lo largo de todo el capítulo primero.

En conclusión: Hebr. 1,2-4, considerado desde el punto de vista temático, es otro ejemplo típico que atestigua la contextura del tema tratado por los himnos a Cristo en la Iglesia primitiva. El autor sagrado de Hebreos ha compuesto un párrafo majestuoso y no propiamente un himno. Pero ha seguido las líneas características de los himnos a Cristo. Nos ha dado la quintaesencia de lo que es Cristo por su doble naturaleza, ha aludido a su obra redentora y nos lo ha presentado en su exaltación gloriosa sobre los ángeles. Otra vez nos encontramos con las tres ideas fundamentales de los himnos cristológicos, que son, al mismo tiempo, núcleo sustancial del credo o «kerigma» apostólico y primitiva profesión de fe cristiana.

II. ¿Son los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva un género poético nuevo?

1. *Observaciones generales*

Aquella triple clasificación de los cánticos de la Iglesia naciente de que nos hablaba San Pablo en Ef. 5,19 y Col. 3,16—«salmos, *himnos* y cánticos espirituales» (60)—, así como los himnos de los escritos paulinos analizados aquí por nosotros, más otros pasajes de los Hechos y del Apocalipsis que podríamos aducir, y toda la historia de las reuniones cultuales de los primitivos cristianos, nos advierten que la inspiración cristiana de primera hora tenía una espontaneidad maravillosa (61).

Esta espontaneidad, si se atenía a un tipo único de himno cristológico en cuanto a la temática, era porque el tema mismo—las riquezas teándricas de la persona de Cristo en la carrera de su vida histórica—así lo requería, tanto más cuanto que estos himnos resumían la predicación apostólica respecto de Cristo y se daban forzosamente la mano con las profesiones de fe cristiana. Pero en cuanto a la forma, y aun a la misma disposición interna del tema, no

---

(60) Cf. supra, pág. 228.

(61) Sobre el culto en la iglesia primitiva tiene un trabajito muy útil O. Cullmann: *Le culte dans l'Église primitive*, Cahiers théol. de l'Actualité protestante, 8 (Neuchâtel-París, 1948). Después de demostrar cómo la Iglesia rompe con la tradición judía, por lo que respecta al lugar de reunión y al día de la semana, y esto ya desde los primerísimos tiempos, estudia los elementos del culto cristiano, entre los cuales tiene un papel relativamente importante el cantar salmos e *himnos*. Luego señala la importancia que en tales reuniones tenían las fórmulas de profesión de fe, recitadas durante los actos de culto. Y, refiriéndose al reconocimiento de Cristo como *Kyrios* por parte de los fieles congregados, dice: «Esta confesión del *Kyrios* aparece en el NT y en otros escritos del cristianismo primitivo en fórmulas sumamente explícitas, cuando todavía no existía una formulación única. Lo que caracteriza todas estas antiguas confesiones de fe es que son *cristocéntricas* y que acentúan principalmente el señorío actual de Cristo. Y esto es confirmación de lo que venimos diciendo: que Cristo resucitado ocupa el centro de toda la vida cultual de la Iglesia» (pág. 20-21). Y sobre la importancia de Cristo resucitado en la iglesia primitiva, en general, véase la magnífica obra de J. Schmitt: *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París, 1949), pág. 240.

podían seguir siempre literalmente los pasos de la poesía hebrea. Por la natural evolución de las cosas humanas y mucho más por el hecho tan extraordinario, tan único, de la aparición de Cristo en la tierra, y por aquella intensa vida sobrenatural de las primitivas comunidades cristianas, donde habían abundado los carismas en las reuniones cultuales, es lógico y natural que la inspiración poética cristiana se fuera separando poco a poco de las fórmulas de la poesía hebrea—lo mismo que la Iglesia se fué desgajando más y más de la Sinagoga—, hasta dar con nuevos moldes de expresión poética más acordados a la espontaneidad cristiana y a su primitiva sencillez y más en conformidad con el nuevo tema cantado en estos himnos, pero revistiéndolos de un lirismo sencillísimo y maravilloso, donde la unción religiosa y la entrega absoluta del poeta a Cristo y a la glorificación de éste, el *Kyrios*, por la comunidad en pleno, encontraran su sencilla, espontánea y natural expresión.

Y así nació, según yo creo, lo que podríamos llamar *nueva poesía cristiana*, que se aparta poco a poco de los moldes hebraicos en cuanto a la forma—como se aparta esencialmente de ellos por lo que respecta al tema—, y tampoco se sujeta a las férreas leyes de la métrica clásica griega. Se sujetará a ellas más adelante, pasados algunos siglos, cuando se acabe el primitivismo, la espontaneidad y el frescor juvenil que tiene la inspiración poética cristiana de los primeros siglos. Pero mientras conserve estas calidades, encontrará sus modos propios de expresión literaria, equidistantes de la poesía hebrea y de la métrica clásica o, mejor, más cercanos de la primera que de la segunda, como más cercano era también el tema que había de cantar.

Esto no obstante, los himnos cristológicos, precisamente porque tal vez no fueran tan carismáticos como los «cánticos espirituales» de que nos hablaba el Apóstol, y por lo mismo eran menos personales y más comunitarios en cuanto al uso, iban cobrando una forma poética bastante estereotipada, así como uniforme y estereotipada es también la temática de los mismos, a pesar de su relativa libertad en el modo de tratar ese tema único.

Tal vez en esto los cristianos de la era apostólica pertenecientes a las iglesias helenísticas que tenían por centro a Efeso fueran tributarios —indirectamente— de los *himnodas*, ὑμνῳδοί, que existían en Asia Menor con anterioridad al culto de los emperadores y

particularmente en Efeso, en el culto de Artemis (62). Por lo menos es curioso observar que los himnos apostólicos a Cristo se conservan precisamente en las Epístolas de la Cautividad, destinadas a un ambiente efesino o de iglesias cercanas y similares, que es también el ambiente del prólogo de San Juan y el de las *Odas de Salomón* (63). Muchos cristianos procedían de este ambiente religioso. No es de maravillar, pues, que sintieran necesidad de sustituir los numerosos trozos hímnicos del culto pagano que hasta entonces habían practicado, y que estaban en el ambiente, con otros himnos religiosos netamente cristianos. Ni tampoco es de extrañar que las comunidades cristianas enteras sintieran idéntica necesidad, porque

---

(62) Hemos hecho una insinuación y sentiríamos que fuese mal interpretada. Vamos a explicar un poco nuestro pensamiento.

Los *himnodas*, ὑμνῳδοί, existían ya en Asia Menor antes del culto a los emperadores. Formaban grupos y sociedades de cantores, cada cual con su himno correspondiente, transmitido a veces de padres a hijos, aunque no consta si habían de cantarlo solos o a modo de «capella». Aparecen en inscripciones romanas de la época de los Césares. Pero parece ser que existían en Pérgamo, Esmirna y Efeso desde el siglo II a. C.; y en esta última ciudad, relacionados con el culto de Artemis. Llevaban el título de ὑμνῳδοί o de θεολογοί, y con frecuencia, ambos títulos juntos, seguidos, a veces, del genitivo γερουσίας, y participaban oficialmente en el culto como heraldos de la diosa, cantando himnos para celebrar sus glorias (Cf. PAULY-WISSOWA: *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplem., VII [Stuttgart, 1940], art. «Hymnodoi», págs. 279-281; A. DEISSMANN: *Licht von Osten* [Tubinga, 1923], pág. 297; C. SPICQ: *Les Épitres Pastorales*, 163, nota 4).

¿Tiene esta costumbre alguna relación con los compositores de himnos cristianos? Nadie osaría afirmarla, por lo menos de una manera directa. Falta en absoluto documentación y puntos de referencia. Además, el tema es tan esencialmente distinto (Cristo y Artemis), que resulta totalmente imposible cualquier acercamiento.

Sin embargo, *indirectamente*, por el ambiente al que antes aludíamos de las iglesias de Efeso y regiones limítrofes, esa costumbre hubiera podido tener algún influjo sobre los cristianos de aquellas regiones, para que sintieran más la necesidad de entonar himnos a Cristo. Porque, ¿cuántas ideas no recogió también San Pablo del ambiente de aquellas mismas regiones? Más aún, ¿podría decirse que el título de θεόλογος, dado a San Juan por algunos escritores de los primeros siglos, mucho antes de la elaboración teológica de la gran era de los Padres, tiene relación con esta costumbre, introducida precisamente entre los cristianos de Efeso?

(63) Cf. L. TONDELLI: *Le Ode...*, pág. 135; LABOURT-BATIFFOL: *Les Odes...*, página 121.

incluso los venidos del judaísmo traían también las costumbres de la Sinagoga, donde, junto a los cánticos sagrados, se habían introducido oraciones y cánticos recitativos (64). A esta necesidad acudirían los cristianos capacitados —¿y por qué no, también, los propios apóstoles de aquellas iglesias, y concretamente, San Pablo y San Juan?—, componiendo himnos a Cristo, para ser cantados por las comunidades en los actos de culto; y posteriormente, según las ocasiones, los propios apóstoles aludirían a tales himnos, cuando escribían a esas mismas comunidades, porque sabían que todos los «hermanos» los habían aprendido de memoria.

De todas formas, dos cosas parecen comprobadas: que en las primitivas comunidades minorasiáticas existía un personaje encargado de componer los himnos y de dirigir el culto, perteneciente a la «gerusía» (y aun quizá era el mismo presidente de la comunidad), comparable al ὑμνῳδός o θεόλογος del culto de Artemis; y que la estructura de los himnos cristológicos guarda cierto parecido, en cuanto a la mera disposición del tema, con los himnos helenísticos de aquella época y en aquellas regiones.

Respecto de la existencia de tal personaje, ya San Justino, en la descripción de los ágapes cristianos, indica cómo el presidente de la reunión cultual ha de entonar αἶνον καὶ δόξαν al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, respondiendo todos los concurrentes con la aclamación hebrea *amén* (65). Y San Ireneo nos habla del anciano o divino embajador, pregonero de la verdad, ὁ θεῖος πρεσβύτης καὶ κήρυξ τῆς ἀληθείας, que con su palabra y *sus versos* confuta las aberraciones gnósticas (66).

---

(64) E. PERCY: *Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe* (Lund, 1946), página 39, nota 33, donde, a pesar de que antes negara la existencia de trozos de estilo rítmico en la Sinagoga (pág. 38, nota 32), reconoce que en la liturgia sinagogal se encuentran acumuladas oraciones participiales referentes a Dios, de las que aduce dos ejemplos representativos. Del mismo estilo—añade—pueden citarse oraciones litúrgicas de la antigüedad cristiana, como los párrafos que se leen en *Constitutiones Apostolicae*, 7, 25 [PG 1, 1.016 s.]. Y también aquí hemos de añadir que, precisamente este trozo litúrgico a que se alude, en el que no es tan difícil advertir cierto ritmo, contiene, clarísimas, nuestras tres ideas fundamentales: que por El (Jesús) creó Dios todas las cosas y las gobierna; que El se hizo hombre para padecer y morir por nosotros; y que resucitó glorioso y está sentado a la diestra de Dios Padre y nos dará la resurrección de entre las muertos.

(65) S. IUSTINUS: *Apol.* 65 (PG 6, 428).

(66) S. IRENEUS: *Adv. haer.*, I, 15, 6 (PG 7, 628).

En cuanto a la estructura de los himnos, es de notar que ya la himnografía más antigua de la época clásica los construía a base de tres partes: la *invocación* del dios, por sus distintos nombres o por los principales lugares a él dedicados, para confesar su poder; la *petición* de que el dios venga, vea, oiga, ayude al que le invoca, aunque a veces falta esta segunda parte, porque el himno es «objetivo», sin miras particulares o egoístas del autor; y por último, se destaca la *parte épica*, formada de temas de alabanza, de recordación de los sacrificios a él ofrecidos o de sus anteriores hechos, para ensalzar su grandeza; y entonces, los atributos dirigidos al dios, expresados por frases relativas, nombres yuxtapuestos, adjetivos o participios, forman cadenas interminables (67).

Y el caso es que también en la entronización de los reyes de Egipto y del Antiguo Oriente se daban las tres fases de este ceremonial, que luego sobrevivió en épocas posteriores. Estas tres fases son: «1.ª *Elevación*: el nuevo rey recibe la cualidad divina en una solemne ceremonia simbólica; 2.ª *Presentación*: una vez deificado, preséntase a la corte de los dioses; 3.ª *Entronización*: por fin, recibe el poder» (68). Estos tres aspectos parecen darse —anota Spicq— en la carta a los Hebreos (1, 5. 6. 8-13). Y el himno de I Tim. 3, 16, citado por San Pablo, parece haberse concebido sobre el tema de la entronización real (69). Y es que el carácter polémico, de abierta oposición a los cultos paganos, no está del todo ausente de los himnos cristológicos que San Pablo nos ha conservado, precisamente porque nacieron en un ambiente que se había rodeado y supersaturado de tales costumbres himnicas. «He aquí por qué San Pablo opone la verdadera epifanía del Dios verdadero a la de los soberanos profanos y trasplanta a la nueva fe los términos religiosos corrientes, dándoles su pleno sentido, el único verdadero. Sólo Cristo es el μέγας θεός, el Señor y salvador del género humano. Frente a los emperadores de Roma, la profesión bautismal confiesa al βασιλεὺς ἄφθαρτος, ἀΐδιος, μόνος θεός (I Tim. 1, 17). A la época de las Pastorales, el cristianismo tiene suficiente madurez para tomar abiertamente posiciones, desde el punto de vista doctrinal, contra el sincretismo político-religioso del paganismo. Los fieles de Cristo por

(67) Pauly-Wissowa: *Real-Encyclop.*, art. «Hymnus», vol. IX, pág. 144-146
(68) Spicq: *Épîtres Pastorales*, pág. 108.
(69) *Ibid*, pág. 108-109.

ningún título pueden pactar con los cultos impíos; a ello se comprometieron en el bautismo; su timbre de gloria y su gozo consisten en creer que su Dios es único, Rey de reyes y Señor de los señores» (70).

Todas estas observaciones de carácter histórico, juntamente con el análisis temático de los himnos paulinos que hemos venido haciendo desde el principio de nuestro estudio, nos llevan a la conclusión de que se advierte cierta coincidencia en la estructura tripartita de los himnos primitivos a Cristo y la literatura hímnica circundante. No será, desde luego, una ley férrea. En la época subsiguiente a la era apostólica —y nos referimos ahora a las *Odas de Salomón* particularmente— esta estructura temática a base de tres ideas fundamentales va perdiendo consistencia, hasta desaparecer más tarde, como se ve claramente en el célebre *Himno a Cristo Salvador*, con el que Clemente de Alejandría termina su *Paedagogus* (71). Pero, en la época de San Pablo, según se desprende de los himnos analizados y de su comparacióén con los datos que acabamos de aducir relativos a la literatura hímnica pagana, parece evidente que la estructura temática de los himnos a un personaje determinado, y en nuestro caso los himnos a Cristo, se funda sobre las tres ideas fundamentales por nosotros apuntadas. Ni podía ser de otro modo, porque el himno cristológico conserva estrechísima relación con el culto y es, al mismo tiempo, resumen de la predicación apostólica y del credo cristiano. Y como Cristo presenta ese triple carácter histórico —lo que es por su ser teándrico, la humillación de su vida terrena y la glorificación subsiguiente a la resurreción—, es natural que estas ideas fueran las fundamentales en el tema de todo himno cristológico.

Creemos, pues, estar en lo cierto, cuando afirmamos que la base temática fundamental de esta *nueva poesía* de la época apostólica, de los himnos a Cristo, queda constituída por las tres ideas fundamentales antedichas, en las que coinciden de una manera genérica, aun a pesar de sus variantes temáticas particulares, los himnos a Cristo conservados en los escritos paulinos.

---

(70) *Ibid.*, pág. CLXIII ss.

(71) CLEMENS ALEX: *Paedag.*, III, 12 (PG 8, 681 ss.; reproducido en KIRCH: *Enchir. fontium Hist. eccl. antiquae*, núm. 145 ss.).

2. *Resumen esquemático de la estructura y de la forma literaria de estos himnos.*

La fuerza poética de esta *nueva poesía* está mucho más en la profunda veneración, amor y alegría gozosa que inunda el alma del poeta creyente, que en la expresión literaria; por lo cual ésta reviste una forma espiritual alada, aunque la expresión literaria carezca de todo artificio y parezca corriente y vulgar.

No ignoramos que, para algunos, parecerá excesiva audacia llamar a estos himnos *poesía*, y precisamente poesía *nueva*. Por un lado, los límites de la poesía y de la prosa, tanto en los himnos analizados como en los consagrados a los dioses del Asia Menor, son muy difíciles de determinar (72); y hay quienes ni siquiera el trozo de 1 Tim. 3, 16 lo consideran como poesía —cuánto menos otros trozos del NT—, a pesar de reconocer en ellos cierta elevación de estilo que parece sobrepasar la prosa (73). Por otro, la analogía de toda esta literatura himnica con la poesía semítica parece evidente (74).

Sin embargo, para nosotros existen tres criterios que nos autorizan a bautizar los himnos cristológicos con el nombre de *nueva poesía cristiana*. Estos son:

1) La estructura temática del himno, que no sólo celebra un hecho totalmente nuevo —Cristo y su obra—, sino que lo hace con un esquema mental perfectamente acomodado a la historia real de Cristo, coincidente, en líneas generales, con los himnos religiosos del ambiente helenístico.

2) La presencia de cierto ritmo, más aún, de un ritmo casi siempre uniforme, que claramente se destaca de la prosa. Esto se ve, de manera evidente, en el himno de I a Timoteo, que parece también el mejor conservado desde el punto de vista literario.

3) La ausencia del paralelismo hebreo, que, por más que se procure salvar, con buena voluntad, no se advierte tan fácilmente

(72) Cf. CERFAUX: *Hymnes au Christ...*, «Revue dioc. de Tournai» 2 (1947), página 10-11.

(73) Cf. F. V. FILSON: *How much of the N. T. is poetry?*, en «Journal of Biblical Literature», 67 (1948), pág. 133.

(74) CERFAUX: *l. c.*, pág. 10.

en los himnos estudiados, donde el pensamiento progresa libre de los cánones del paralelismo. Verdad es que hoy se preguntan los especialistas si las célebres leyes del paralelismo, descubiertas por Lowth, hace ya dos siglos, son tan fundamentales en la poesía hebrea como se ha venido repitiendo (75). Pero, de todas formas, quien compare nuestros himnos cristológicos con los trozos poéticos de la Biblia en el AT. por fuerza descubrirá diferencias esenciales en la disposición del tema y en la marcha del pensamiento, puesto que cada verso de estos himnos, aunque esté construído a base de antítesis, es un pensamiento completo por sí solo. A lo más podrían compararse con algunos pasajes poéticos del libro de la Sabiduría, donde afloran ciertas modalidades más modernas (76).

En estos himnos cristológicos, los esticos están constituídos, con relativa frecuencia, de forma individual, mediante una frase corta, brevísima, de dos o tres acentos (77); abundan las proposi-

---

(75) Cf. el excelente trabajo de T. PIATTI: *I carmi alfabetici della Bibbia, chiave della metrica ebraica?*, en «Biblica», 31 (1950), 281-315; 427-458, donde demuestra, por de pronto, que el principio fundamental del verso hebreo no es el dístico, con su paralelismo, sino que el verso hebreo es esencialmente monóstico (página 440). F. V. FILSON niega que el paralelismo, que también ocurre en prosa, sea criterio seguro para determinar si un pasaje bíblico es prosa o es poesía (páginas 128-129 del artículo citado poco ha, en la nota 73 de este trabajo). Las conclusiones de FILSON son pesimistas, por faltar criterios seguros respecto de cómo era la poesía aramea. El ritmo sería, hoy por hoy, el único indicio (*ibid.*, página 129 ss.). Sin embargo, además del ritmo, nuestro análisis de los himnos cristológicos y los datos que nos ha suministrado el ambiente helenístico podrían iniciar una ruta para resolver la cuestión.

(76) Tampoco aparece en ellos el isosilabismo o idéntico número de sílabas en cada verso. Este comienza en la literatura siríaca del siglo IV y pasa mucho más tarde a los cristianos grecolatinos, los cuales, a su vez, lo transmiten, junto con la asonancia y consonancia recibidas de los árabes, a las literaturas modernas.

Y volviendo al origen de la *nueva poesía cristiana*, he aquí la conclusión a la que llega WERNER, en un extenso y bien documentado estudio: «El material de la música de la iglesia [primitiva] era de origen hebreo y siríaco, excepto las formas hímnicas, que son un tipo nuevo, creado por una interrelación intrincada y una interreacción entre el espíritu sirio y el helenístico» (E. WERNER: *The conflict between Hellenism and Judaism in the Music of the early christian Church*, en HUCA [«Hebrew Union College Annual»], 20 [1947], pág. 468).

(77) Esto vale principalmente para los que se nos han conservado mejor en su forma literaria primitiva, como serían 1 Tim. 3, 16 y Col. 1, 15-20; y naturalmente que vale también, como veremos, para el prólogo de San Juan. En cambio, en Fil. 2,6-11 y Hebr. 1, 2-4 se conserva muy bien el tema, que ha seguido la línea

ciones participiales y relativas; y, a pesar de la monotonía de la construcción gramatical, se advierte en ellos un lirismo de lo más puro, exquisito y espiritual que pueda imaginarse.

Las estrofas no se forman a base de dísticos, trísticos o polísticos en general, porque la unidad métrica o poética no es el dístico, sino el estico individual. La división en estrofas no dependerá, pues, según nuestro parecer, de la forma, sino de la contextura del tema. En los himnos cristológicos aparece la división tripartita que ya hemos registrado, exigida por el tema, como tripartita era también, por su tema, la división de los himnos helenísticos del Asia Menor, dedicados a los Césares y anteriormente a los dioses. Ya hemos dicho que esta división pierde bastante de su triple simetría estrófica con el correr del tiempo, como se ve en los himnos al Logos de las *Odas de Salomón* y, mejor aún, en Clemente de Alejandría, porque el poeta amplía inmensamente alguna de las partes o se desentiende de la otra (78). Pero en los himnos cristológicos de las epístolas de San Pablo esta triple división estrófica nos parece evidente.

Resumiendo, pues, en forma esquemática cuanto llevamos dicho, tenemos que la estructura del himno cristológico, particularmente el de la era apostólica, comprende:

---

característica de los himnos, pero quizá no tanto su forma literaria primitiva, porque el autor sagrado se ha preocupado más de glosar la idea que de conservar el verso.

(78) G. Zuntz: *A Piece of early christian Rethoric in the NT Manuscript* 1739, en «Journal of Theological Studies», 47 (1946), 69-74, estudia un manuscrito del siglo x, del Monte Atos, que, a su vez, procedería de un arquetipo quizá del siglo II, y aún tal vez emparentado con ciertas homilías de Melitón de Sardes o anterior a éste. Contiene un trozo que es una especie de comentario o *midrasch* a Act. 7 (martirio de San Esteban), pero no está compuesto de frases bíblicas, sino con elementos oratorios griegos. «Se caracteriza por una serie de breves cláusulas paralelas, de longitud casi idéntica, marcada por la repetición de los pronombres al principio de cada cláusula, así como, al final, por frases contrapuestas, que, en parte, resultan rimadas» (pág. 71). En los ejemplos de Melitón que aduce Zuntz (página 72-73) se advierte un ritmo clarísimo, diverso según el tema de que trata; y lo mismo se diga de los ejemplos paganos que reproduce. Las frases repetidas, iniciadas por el mismo pronombre, son de corte semítico y parecen seguir el paralelismo. Pero estas frases se combinan con los artificios del asianismo contemporáneo. La división en estrofas la pide el tema, según nuestro criterio, mucho más que cualquier número determinado de versos. Es muy curioso este caso, porque nos parece que confirma cuanto venimos afirmando aquí sobre la *nueva poesía cristiana*.

a) *En cuanto al tema*:

Tres elementos esenciales que, a pesar de su diversa disposición y amplitud, resumen el núcleo doctrinal relativo a la persona de Cristo y a su obra en los cielos y en la tierra. Estos tres elementos temáticos o ideas fundamentales son:

1. Descripción de la persona o cualidades teándricas del Cristo histórico. Breve, pero clara, en Filipenses; más amplia y grandiosa en Colosenses y Hebreos. Y falta en I de Timoteo, porque el himno parece no estar completo.

2. La obra cumbre de Cristo en la tierra, conseguida mediante la humillación o kenosis. De una forma o de otra, siempre se alude a la situación kenótica o a la muerte de Cristo. Es en Filipenses donde más se amplía esta idea, porque así lo pedía el contexto que ha exigido la cita o glosa de un himno a Cristo. Pero tampoco falta esta alusión clara y concreta en Colosenses ni en Hebreos, ni siquiera en la I de Timoteo, conforme hemos observado.

3. La exaltación gloriosa de Cristo resucitado y sentado a la diestra de Dios Padre, donde se le concede aquella gloria de la que se despojó durante su vida terrena y su muerte. Esta gloria queda compendiada en el nombre de *Kyrios*, expresamente citado en Filipenses y claramente aludido en Hebreos. En Colosenses, esta gloria se describe más bien por el título de haber sido constituido Cristo como «Cabeza» de su Iglesia, fuente de vida para la misma y jefe de ángeles y de hombres redimidos. En I de Timoteo, equivalentemente, se ensalza la eficacia de su presencia pneumática, así en el mundo angélico como en el mundo terrestre.

b) *En cuanto a la expresión literaria*:

1. Versos individuales o de un solo estico, generalmente constituído por una sola cláusula gramatical, concisa, brevísima, cuando el himno se conserva en toda su pureza redaccional primitiva, como es el de I a Timoteo. Por lo demás, no faltan las proposiciones participiales y relativas. Pero, cuanto más primitiva es la forma, más se advierte que las frases son sueltas, cortadas, independientes, isorítmicas, simplemente yuxtapuestas o bien enlazadas por el *καί* copulativo.

2. Por lo general, cada verso, liberándose de la ley del paralismo o del dístico hebreo, pero manteniéndose muy lejos de la prosodia cuantitativa de los clásicos, está constituído por dos o por tres acentos, aunque contenga desigual número de sílabas.

3. La triple división estrófica, en conformidad con las tres ideas fundamentales del tema del himno, no contiene determinado y siempre idéntico número de versos en cada estrofa, porque es el tema el que determina la estrofa y no la simetría numérica de sus versos.

Tales son, a nuestro parecer, las normas generales que rigen la estructura y la forma de expresión de los himnos cristológicos del NT, deducidas —creemos que legítimamente— del análisis de los mismos y de los demás elementos de nuestro estudio.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

(Continuará.)

En el centenario de la Biblia de Gutenberg [1]

He aquí un bocado exquisito para un paladar que aprecie y guste la crítica textual latina bíblica ; es el tomo séptimo de la interesante colección que bajo el título de *Bonner Biblische Beitraege* dirigen los Dres. Federico Noetscher y Carlos Teodoro Schefer, ambos profesores de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Bonn. Su autor, el Dr. Enrique Schneider, profesor numerario de la Universidad «Juan Gutenberg», de Maguncia, ofrece al lector ciento veinte páginas jugosas, densas y luminosas al par que precisas, como de alguien que al dominio de la materia une la perfecta técnica del método histórico crítico del verdadero profesor ; hoy que abunda más de lo justo el «pseudo-cienticismo», nos recrea tener que hacer esta recensión ; otros, con mucho menor contenido que valiese la pena, hubieran presentado un abultado y farragoso volumen «in folio» destinado a «épater le bourgeois».

En la obra del Dr. Schneider aparece Gutenberg al cabo de cinco siglos con su indiscutible importancia, no solamente por el conocido hecho de ser su Biblia la Edición príncipe del mundo occidental, sino también y muy principalmente por haber logrado la unidad del texto bíblico latino, y de un texto que todavía vive en la Biblia oficial de la Iglesia. Hecha la primera edición de Gutenberg entre el 1452 y el 1455, nadie le ha dedicado en su quinto centenario un trabajo tan profundo como Schneider, a base del estudio directo de manuscritos de las bibliotecas de Darmstadt, Frankfurt, Giessen, Coblenza, Maguncia, Munich, Würzburg, Londres, París y Roma.

---

(1) Heinrich Schneider : *Der Text der Gutenbergbibel zu ihrem 500 jaehrigen Jubilaeum untersucht* (Bonner Biblische Beitraege, 7), Bonn, 1954. Peter Hanstein Verlag, 120 págs., 18 × 25 cm.

Los teólogos de la Sorbona se esforzaron en unificar el texto bíblico latino, pero su triunfo definitivo se lo deben a Gutenberg; desde la obra fundamental de H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* (París, 1922), se ha dicho y se ha repetido con excesivo simplismo que Gutenberg no hizo sino universalizar el texto de la recensión sorbónica, el texto parisiense, así, sin más; pero los entendidos (casi nadie) saben que entre los mejores testigos de ese texto parisiense y entre el texto de Gutenberg había un campo inexplorable, una selva inextricable de pequeñas diferencias de formas textuales: buscar y encontrar el camino en tal densidad cuasi-tropical, ése ha sido el propósito y creo que también el logro del autor.

Aquel texto mixto latino del siglo XII, que en París «un» corrector del siglo XIII (¿quizá Langton?) tomó e intentó «mejorar» literaria, exegética y prácticamente, fué escogido para hacer la unidad; conocida en seguida su mediocridad y aumentada ésta por correcciones sin tradición manuscrita, pronto los más avisados vieron que había que rectificar no pocas lecciones; a tal efecto vinieron los «correctorios» como es sabido, y, como es sabido también, estos intentos de purificación textual crearon de hecho mayor confusionismo; Gutenberg y sus asesores estimaron mejor mantener la unidad del texto sorbónico y así, lo que en el fondo dió al mundo el ilustre impresor fué el texto «standard» parisiense; pero concretamente ¿cuál?

Schneider se pregunta qué biblias encontró Gutenberg en la región maguntina que por tanto le pudieran servir para su edición; y aprovechando, como punto de partida, la edición benedictina crítica de la Vulgata de Roma, estudia y valora manuscritos bíblicos de los siglos XIII al XV provenientes de la ciudad y región de Maguncia, manuscritos, claro está, no cotejados en la edición benedictina. El diligente autor pasa revista detallada y metódica a cuarenta y un manuscritos que reproducen un cuadro de texto latino bíblico muy semejante al que debió de ofrecerse a Gutenberg en su tiempo, y observa atentamente las características de los mismos; con objeto de encauzar un tanto la ancha corriente de lecciones variantes, escoge tres trozos especialmente aptos para el cotejo del texto; son éstos uno de los ya clásicos de H. Quentin, *Gn.* 18, 1-19; otro Sam. 1, 1-19, de interés porque en manuscritos e impresos suele encabezar un nuevo grupo de libros históricos y

frecuentemente hasta un nuevo tomo (de biblias en varios tomos); y, finalmente, una perícopa del libro de Job (*Job*, 31, 40-32, 22) rica en variantes con relación al propósito del autor.

En el aparato crítico de estos tres trozos, a las variantes, ya registradas en la edición benedictina, de testigos representantes principalmente de las formas o recensiones hispánicas, alcuiniana, teodulfina, italiana, francesa y especialmente parisiense, Schneider añade el resultado por él obtenido del interesante cotejo de aquellos manuscritos moguntinos; los cuales, no solamente nos dan una reproducción bastante aproximada del panorama bíblico textual que se ofreció a los ojos del glorioso impresor, como dije anteriormente, sino que además representan la recensión parisiense *tal como ésta aparecía entonces en las orillas del Rin;* porque al Rin llegaron también por aquellas épocas, de los siglos XIII al XV, manuscritos del Norte de Francia y de Italia que no habían aceptado, al menos mucho, algunos casi nada, la recensión parisiense; los cuales contribuyeron a detener en cierta medida el texto de París; a esto se añadió la crítica contra sus arbitrariedades y sus novedades, con lo que resultó que hubo manuscritos de texto mixto, esto es, lo mismo de texto viejo y nuevo parisiense, que de texto parisiense y no parisiense, que manuscritos con unos libros bíblicos de un texto y con otros de texto de características diferentes; no obstante, la recensión de París, que había llegado pronto a la región renana, era la que dominaba.

Esto aparece claramente del referido cotejo a base de los tres trozos-prueba; del mismo se deduce igualmente la gran diferencia que ofrecería el aparato crítico de la edición benedictina (de Roma), si solamente se le aumentaran las diferentes lecciones de aquellos manuscritos moguntinos, y esto da idea de la anchura de la corriente de variantes textuales aún en el mismo período de unificación, intentada y en gran parte conseguida, del texto latino bíblico. Para precisar en un primer estudio en tal maremágnum la situación del texto de Gutenberg, el autor, dejando de momento a un lado los antedichos manuscritos, estudia en el aparato crítico de la edición benedictina, a lo largo de 81 capítulos seleccionados de entre los libros que van del *Génesis* a *Job*, las variantes de 34 manuscritos de los siglos VI al XIII, y descubre 249 (1) casos en los

(1) Cosa del todo infrecuente en un autor alemán: habla de 249 variantes, pero contando bien las que enumera (pág. 280), no hallo sino 247.

que el texto de Gutenberg coincide exclusivamente *con uno sólo* de esos manuscritos o *con una sola* familia textual típica; de estas 249 variantes—singulares—el grupo mayor, como era de esperar, lo constituyen 179 parisienses; hay 31 hispánicas (muy interesante; en España *nadie* lo había advertido) y pueden hallarse bastantes más siguiendo el mismo análisis en el texto de Gutenberg; hay también, entre esas 249, 10 italianas y el resto está repartido en variantes escasas de muy diversos manuscritos. Viniendo a las parisienses, es de notar que la mayoría son comunes con el manuscrito de la Sorbona Ω^{s}, manuscrito latino 15.467 de la Biblioteca Nacional de París (del año 1270), el testigo más puro del texto típico parisiense de la segunda mitad del siglo XIII; de estas 179, 63 son adicionales, 9 son omisiones, 55 cambios y 52 trasposiciones, siempre en general con la finalidad, característica de los recensores de la Universidad de París, de facilitar, aclarar, corregir o subrayar; esto basta para comprender hasta qué punto el texto de Gutenberg es en el fondo (solamente en el fondo) el texto de la recensión parisiense y precisamente en su forma clásica-standard.

Pero Schneider da un paso más para hallar lo privativo y más peculiar del texto de Gutenberg y, a través de esos mismos 81 capítulos, observa que hay 228 lecciones (de Gutenberg) completamente singulares, las cuales, en la citada edición crítica benedictina (de la Vulgata de Roma), no se hallan atestiguadas por manuscrito alguno, lo que podría hacer suponer que el primer testigo de las mismas fuera cabalmente el texto del impresor de Maguncia; y así, mientras había 179 «coincidencias especiales» con el texto sorbónico, ahora vemos que hay otras 228 variantes «tan peculiares» que a primera vista parecen totalmente exclusivas del texto de Gutenberg y por lo menos algunas de ellas lo son en realidad. De esas 228, 42 son adiciones, 25 son omisiones, 118 cambios y 43 trasposiciones, que el autor analiza a continuación con detenimiento y crítica certera. En general, son pocas las mejores y muchas las faltas que estas variantes tan singulares añaden al último y novísimo estrato del texto parisiense que ellas suponen y en general sobrepasan. Pero ¿podemos llegar a saber de dónde proceden? ¿No vendrán de algunos manuscritos? *A priori* podría suponerse que un estudio de aquellos manuscritos que antes he llamado moguntinos podría arrojar alguna luz; y ahí va el autor, el cual se impone la tarea de colacionar en algunos capítulos, más o menos, según que el manuscrito en cuestión se revele más o menos interesante, 44 ma-

nuscritos, todos menos dos del siglo XIII al siglo XV, la mayoría provenientes de la ciudad o región de Maguncia, y así llega a la conclusión de que 26 de entre ellos ofrecen coincidencias con las lecciones singulares de Gutenberg. Un estudio parcial (al autor no le interesa más) arroja que *49* de aquellas 228 variantes tan singulares se ven testificadas por manuscritos en general del siglo XIV y en especial por la Biblia de Jorge Olando, del Norte de Francia, (siglo XIV también) la cual, cotejada por Schneider en 67 capítulos, coincide hasta en 33 lecciones que de otra suerte se hubieran creído exclusivas de Gutenberg; con esa Biblia de Olando está, al menos en los libros históricos, más relacionado el texto de Gutenberg que con los mismos «testigos *príncipes*» del texto parisiense.

Pero quizá lo más interesante que demuestra el autor en su trabajo es que hay entre esas *49* variantes algunas que no están atestiguadas por mss., de puro texto parisiense, sino por manuscritos que poseen una *tradición textual de las orillas del Rin;* son principalmente estos tres manuscritos de Maguncia: El 111 del autor, o Biblia de Simón von Schoeneck (hoy en Coblenza, escrita en 1281 por un beneficiado de la Catedral para el Deán de Maguncia); el 61, o Biblia de la Fundación de San Esteban (de mediados del siglo XVI); y el 381, o Biblia del Colegio de los Jesuítas (en octavo; de los siglos XIII-XIV). Hay otras variantes, además de las que son puras erratas, que parecen exclusivas de Gutenberg; algunas quizá sean explicables como obra de los correctores, otras quizá por falsa interpretación de ciertas abreviaturas; éstas posibles y hasta muy probables confusiones en dicha interpretación, hacen pensar al autor con cierta verosimilitud que Gutenber se sirvió para su cometido de una biblia manuscrita francesa gótica del siglo XIV, en octavo, por consiguiente de letra fina y apretada y con abundantes abreviaturas.

Creo que lo más personal de las deducciones hechas por el autor a través de su estudio es que el texto de Gutenberg tiene, además del estrato fundamental parisiense, una tradición textual renana; esto era naturalmente de esperar, y de hecho los abundantes contactos del texto de Gutenberg con manuscritos renanos lo hace suponer y *a priori* lo exige ya en sí; Schneider presenta una prueba positiva de estadística de tales contactos textuales (págs. 99-100); no obstante, y aunque creo firmemente en la tesis del autor, su cotejo presentado me parece un tanto menos concluyente. En efecto, de las *49* entre las 228 variantes singularísimas antes menciona-

das de la Biblia de Gutenberg, es verdad que 18 coinciden con los tres manuscritos antes citados como típicamente renanomoguntinos (los 111, 61 y 381, o Biblia de Simón von Schoneck, de San Esteban y de los Jesuítas); esto es así, pero, si se analizan dichas coincidencias una por una, se advierte que en la mayoría de esos 18 casos, hay coincidencia asimismo con manuscritos de texto tan típicamente parisiense como la Biblia de Olando, por ejemplo; por lo que quizá cabría preguntar ¿la mayoría de esas 18 variantes singulares son, en esa misma mayoría, de tradición privativa renana, o de tradición parisiense? ¿Por qué no esto segundo? O bien, y esto es lo que supongo, la Biblia de Olando en dichos casos es más renana que parisiense. Esta aparente falta de carácter apodíctico en la conclusión de la prueba positiva es el único pequeño lunar que encuentro a este documentado trabajo.

Con tal aportación renana que parece clara, aun cuando la prueba no aparezca quizá tan tajante, digo de tradición renana en cierta medida, y teniendo en cuenta la valoración hecha doctamente por el autor de los diversos estratos y matices del texto parisiense por él investigados, se puede decir que Gutenberg imprimió y generalizó *ese texto* de la Universidad de París, texto que estaba ya en decadencia y que difícilmente hubiera conseguido la unidad planeada tan apetecida y tan necesaria; Gutenberg lo generalizó y lo hizo triunfar con una unidad antes no soñada, esto es, con la unidad estupenda de la imprenta. Las ediciones incunables sustancialmente repiten, con la excepción de una sola, la edición primera de Gutenberg; solamente las ediciones críticas del siglo XVI se alejaron más y más de ese texto común; pero nuevamente los teólogos de París obtuvieron de R. Estienne que en su edición de 1540 volviese a él; es verdad que la edición Clementina de la Vulgata de 1592 decidió abandonar el texto «moderno» parisiense; con todo y con eso conservó mucho del texto de Gutenberg, ya que fué hecha sirviendo de base la edición de Lovaina del 1583, la cual provenía de la de Estienne de 1540 y ésta, a su vez, a través de la edición de Juan Fust y Pedro Schoeffer de 1462, de la de Gutenberg; y así pasaron en 1592 a la Biblia oficial no pocas irregularidades de Gutenberg, sin ningún apoyo manuscrito e incluso contra los LXX o el TM, pequeñeces las más de las veces desde luego. La Clementina, que sigue siendo la Biblia oficial de la Iglesia Latina, conserva frecuentemente, entre otras cosas, el orden de palabras de Gutenberg contra toda tradición manuscrita, lo que prueba que el

texto del impresor de Maguncia en cierto modo vive todavía entre nosotros después de una gloriosa historia de cinco siglos.

Nota.—En la página 93 arguye Schneider contra el glosador, a quien siguió Gutenberg, el cual, al *Rebecca impleverat hydriam* de *Gn.*, 24, 16, añadió *aqua,* y dice «quizá no sabía que *hydria* etimológicamente significa no simplemente vasija, sino vasija para agua» (Wasser-krug); pues bien, no estará de más que, a pesar del significado etimológico indiscutible, hydria en la traducción latina del Antiguo Testamento está también por vasija simplemente, sin especificación, como en *Jueces*, 7, 20 (en griego también en los versos 16 y 19), e incluso significa vasija para harina, como en 3 Ry 17, 12, 14, 16 (hydria farinae); y que hydria suele ser en general el de los LXX y éste lo es del ὑδρία equivalente latino bíblico del דַּד hebreo, el cual significa vasija a secas, para agua, para harina o para lo que sea, sin más determinación que la requerida por la materia de que se trate; paréceme, pues, menos indicado argüir al glosador de tal ignorancia.

Antonio Gil Ulecia

Madrid-Zaragoza, marzo de 1956.

Un nuevo Targum a los Profetas

Del Pentateuco conocemos el Targum oriental o babilónico, llamado Targum de Onquelos, y el Targum occidental o palestinense o jerosolimitano, del que se conserva una recensión muy antigua, conocida con la denominación de Targum Fragmentario o Jerosolimitano II, y otra más moderna, escrita en un arameo mixto —occidental y oriental—, que es el Targum llamado Pseudojonatán o Palestinense I.

En cambio, de los Profetas, ya anteriores, ya posteriores, solamente nos ha quedado el llamado Targum de Jonatán ben 'Uzziel, que es un Targum en arameo oriental o babilónico, del mismo género que el arameo del Targum de Onquelos.

¿Existió un Targum —versión aramaica— *palestinense* a los Profetas?

Zunz (1) respondió afirmativamente a esta pregunta, pues en una docena de autores medievales judíos encontró citas y alusiones referentes a un Targum *jerosolimitano*: R. Yĕhudá de París cita el Targum jerosolimitano a II Sm. 6,16; Abudraham a I Sm. 9,19: Tanḥum a I Sm. 16,23; R. Efraim de Bonn a II Re. 3,15; Rashi a un versículo de Is. y al capítulo tercero de Habaqquq, del cual los códices derossianos 265 y 405 ofrecen Targum distinto del de Jonatán (2). En el Ms. Urb. 1 f. 616 b hay un Targum de 190 palabras al final de Is. que difiere del Jonatán. Zunz ha encontrado citas del

---

(1) *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (2.ª ed.; Frankfurt a. M., 1892), págs. 80-82.

(2) El Targum a Habaqquq es de mucha actualidad para los estudios del Comentario a Habaqquq descubierto en Qumrān. Véase H. Wieder, *The Habakkuk Scroll and the Targum* en «The Journal of Jewish Studies», IV (1953), págs. 14-18; y el estudio multicopiado de W. H. Brownlee, *The Dead Sea Habaqquq Midrash and the Targum of Jonatán* («Duke Divinity School»; 1953), 12 págs.

Targum palestinense de Jue., Sm., Re., Is., Jr., Ez., Miq., Hab., Zac. (3).

Esto es lo que queda de Targum palestinense a los Profetas.

Fuera de estas citas agrupadas bajo la denominación de *Targum Yĕrushalmí*, han sobrevivido otras citas conocidas como *Targum shel Tosefta*, es decir «Adiciones targúmicas» que no se encuentran en el texto del Jonatán y que se hallan o en autores medievales o en manuscritos targúmicos —principalmente yemeníes— ya en los márgenes, ya incorporadas al texto. Sobre esta *Tosefta* targúmica a los Profetas llamó la atención S. D. Luzzato (4): D. Qimḥí ha conservado en sus comentarios bíblicos el *Targum shel Tosefta* a Jue. 11,1 (47 palabras); I Re. 22,21 (68 palabras); II Re. 4,1 (175); 4,6 (55); 4,7 (72); 13,21 (9).

D. Frankel publicó trece fragmentitos de *Tosefta* targúmica, según una copia defectuosa de S. Schönblum: *Tosefta mi-Targum Nĕbiim u-Kĕtubim mi-kéteb yad afrikaní* (5): II Sm. 11,12; I Re. 5,10; 5,9; 5,12; 10,18; 10,20; 14,14; 22,21; 22,22; II Re. 4,1.7; Obad. 1; Os. 1.

Otra publicación de *Toseftot* targúmicas a los Profetas es la del *Oṣar Midrashim kitbé yad*, II, de J. A. Wertheimer, págs. 53-56. Se trata de la *Tosefta* al *Targum Resh Séfer Yĕḥezqel* tomada de dos Mss. yemeníes. Tal *Tosefta* es editada con las variantes de los dos Mss. y de un Ms. utilizado por Marcus.

Otro fragmentito de *Tosefta* targúmica fué publicado por Meir Ṣebi Weiss en la revista hebrea «Ha-Ṣofé lĕ-ḥokmat Israel» bajo el epígrafe *Shĕririm mi-Gĕniza*, I: *Pĕtiḥá lĕ-Targum Ma'asé Merkabá* (6). Tema de esta *Tosefta* es el encuentro y conversación de Nabucodonosor con Sanaquerib en el infierno.

Franz Praetorius, en su edición del Targum a Jueces (7), hace referencia a *Toseftot* targúmicas marginales que se leen en el ma-

---

(3) Zunz, *ob. cit.*, pág. 82.

(4) *Nachtragliches über die Thargumim*, en A. Geiger, WZJT, V (1844), páginas 131 ss. Toma esta «Tosefta» o «Tosefta dĕ-ar'a dĕ-Israel», de un ms. africano.

(5) En *Qobeṣ dĕbarim neḥmadim* («Dobĕbé sifté yĕshenim; Husiatyn, 1902). Están publicados sin introd. ni notas. Cf. ZfHB VIII, 131; IX, 63.

(6) Este Targum, editado en *Ha-Ṣofé...*, VI (Budapest, 1922), págs. 313-318, había sido publicado antes en la revista húngara «Magyar Zsido Szemle», XX; págs. 347 ss., con traducción húngara.

(7) F. Praetorius, *Das Targum zum Buch der Richter in Jemenischer Ueberlieferung* (Berlín, 1900), en el prólogo (sin paginar) y en el epílogo, pág. 54.

nuscrito de *Haftarot* de Socin —actualmente en posesión de la Deutsche Morgl. Gesellschaft—, y añade que adiciones marginales targúmicas se encuentran, aunque no en tanto número, en los manuscritos A y B de su edición: Mss. que constan de unos cuantos folios graciosamente enviados a Praetorius por S. Landauer desde la Biblioteca de Strasburgo.

Nuestro amigo, el Dr. A. Sperber, al presentar al mundo sabio su *Specimen of a Targum Edition* (8), publicó el c. 17 de I Sm. porque en tal capítulo los vv. 8 y 43 presentan *Targum shel Tosefta* en fuentes manuscritas y en algún incunable. Sperber se refiere expresamente al Ms. sefardí p 116 de la Biblioteca de Montefiore de Ramsgate —en la actualidad traslalado al Jews College de Londres—, al famoso Codex Reuchlinianus de Carlsruhe —del año 1105—, y al incunable de los Profetas Anteriores editado en Leiria en 1494 (9).

Esto es lo que conocemos respecto a la *Tosefta* targúmica a los Profetas. Si hemos mencionado esta clase de Targum es porque a veces tal *Tosefta* ocurre bajo el epígrafe de *Targum Yĕrushalmí*; así, por ejemplo, en el Codex Reuchlinianus. En la mentada edición del Targum yemení a Jueces Praetorius cree como probable que las *Toseftot* targúmicas no sean más que restos del Targum palestinense a los Profetas.

Si juzgamos del origen de tales adiciones por el del arameo en que están escritas, aquéllas cuyo arameo hemos investigado, son babilónicas u orientales, v. gr., la *Tosefta* al *Targum Ma'ase Merkabá* publicada por M. S. Weiss (10).

---

(8) Publicado en «Louis Ginsberg Jubilee Volume» (American Acad. for Jewish Research; New York, 1945), págs. 293-303.

(9) Un fragmento de *Tosefta* targúmica —ésta no a Profetas, sino al Pentateuco— se encuentra, añadida a tinta, en el f. 63 (final de Gn.) del ejemplar del Pentateuco de Híjar de 1490, que se guarda en el JThS. de Nueva York. En el f 81 hay otra adición targúmica bajo el epígrafe *Targum Yĕrushalmi*.

(10) Acerca de las *Toseftot* targúmicas cf. —además de las mencionadas, algunas de las cuales nos fueron indicadas por el Prof. S. Liebermann— el capítulo *Interpolated Targum* de la obra de PINKHOS CHURGIN, *Targum Jonathan to the Prophets* (New Haven, Yale University Press, 1927), págs. 126-152; especialmente, pág. 151, líneas 24-25. Cf. también el artículo de BACHER, en ZDMG, XXVIII, págs. 1-72. Véase igualmente A. EPSTEIN, *Tosefta du Targoum Jeruschalmi*, en REJ XXX (1895), pág. 44. Aunque este art. de EPSTEIN trata de las *Toseftot* a versículos de la *Torá*, sus conclusiones quizá valgan para las *Toseftot* a Profetas: pág. 50: «De ce que nos *Tosefta* sont présentées comme des variants et des additions au *Targoum Jeruschalmi*, il n'en résulte pas qu'elles soient nées anciennement

De todo lo cual se deduce que se ha perdido el Targum palestinense a los Profetas y que sólo quedan citas de él más o menos extensas.

* * *

En 1955, investigando los fondos manuscritos del Seminario Judío de Nueva York, descubrimos con harto alborozo en el manuscrito ENA 2576, f. 5, un largo fragmento de un Targum a Jos. V, 5-VI, 1, que difiere totalmente del consueto Targum de Jonatán ben 'Uzziel. Alguien —cuyo nombre ignoramos— había hecho una transcripción del folio 5 incorporándola al Ms.

Este folio es de vellum muy maltrecho. El formato y la escritura son sefardíes. Está escrito a dos columnas muy cuidadosamente. La vocalización es tiberiense y sin ningún valor. El valor del Ms. radica en el texto consonántico, que ofrece —lo acabamos de decir— un Targum distinto del de Jonatán ben 'Uzziel: mucho más parafrástico. ¿Es el Targum palestinense a los Profetas que se había perdido? Ante todo hay que observar que el arameo de este folio no es palestinense: es arameo babilónico de la misma clase que el del Targum de Jonatán ben 'Uzziel. Por ejemplo, siempre usa el verbo *ḥăzá* en vez de *ḥămá*.

Mas, aunque por su lenguaje actual dicho Targum sea babilónico —un nuevo Targum babilónico a los Profetas—, podemos probar que el origen del nuevo Targum es palestinense; y es que en la Biblioteca Universitaria de Cambridge vimos a nuestro regreso de Estados Unidos el Ms. T.-S. B 13/2 que contiene cabalmente el mismo texto del Ms. de Nueva York (Jos. V, 2-VI, 1), pero en arameo palestinense. El Prof. Paul Kahle nos entregó en Oxford las fotografías de los cinco folios de este Ms. de Cambridge, así como la Memoria doctoral de A. Mc Intosh, en la cual dedica este graduando un capítulo al estudio del Ms. Al regresar a España comparamos el Ms. de Nueva York con el de Cambridge, y llegamos a la conclu-

---

en Palestine. Certaines d'entre elles par leur langue et leur contenu, semblent avoir été composées tardivement et peut-être en dehors de la Palestine». «Lorsqu'on cite des additions de Targoumim, il ne faut pas trop s'attacher au mot de *Jeruschalmi* ni conclure que le Targoum a été rédigé en Palestine. Dans certains cas, *Jeruschalmi* équivaut à *Tosefta* ou à *nusḥa aḥărina*». «On appelle nos *Tosefta* n.º 7 [Ex. 13,17] et 8 [Ex. 14,26: poesía alfabética] tantôt *Tosefta*, tantôt *Targoum nĕharde'i;* le Maḥzor Vitry [pp. 305-6] leur donne le nom de *Jeruschalmi*».

sión que ambos Mss. contienen sustancialmente el mismo Targum, si bien en algún versículo hay discrepancias debidas, en parte, a que el Ms. T.-S. B 13/2 ofrece un texto primitivo, y el Ms. ENA. 2576 un texto más moderno y estabilizado.

El Ms. de Cambridge es muy antiguo: un Ms. oriental probablemente del s. x; el de Nueva York es un Ms. sefardí del s. xiv. En éste son escasas las *matres lectionis*, abundantísimas en el Ms. de la Colección Taylor-Schechter.

Queda por explicar por qué los dos Mss. que nos legan un largo fragmento de un nuevo Targum a los Profetas —uno en recensión babilónica (ENA. 2576) y otro en recensión palestinense (T.S. B 13/2)— cabalmente conservan el Targum a la misma parte de la Biblia Hebrea: Jos. V, 2-VI, 1 en T.-S. B 13/2 y Jos. V, 5-VI, 1 en ENA 2576, f. 5.

La explicación es que la lectura sinagogal del Targum fué perdiéndose poco a poco desde los últimos siglos del período gaónico y vino a quedar reducida, hasta el s. xiv, a la lectura del Targum en Pascua y en el primer día de la fiesta de las Semanas. Este Targum, que era leído alternando con el texto hebreo de *sidras* y *haftarot* era, en parte, el Targum palestinense (11).

Nuestros dos Mss. presentan el Targum a la *haftara* del primer día de la Pascua. Se trata, pues, no de restos de un Ms. completo de Targum a los Profetas, sino de fragmentos de Targum pertenecientes a Mss. litúrgicos.

---

(11) Zunz, *ob. cit.*, págs. 426-7, nota 1, señala que el Maḥzor Vitry trae el Targum jerosolimitano o palestinense a la fiesta de las Semanas y que el Maḥzor de Rossi 378 ofrece Targum jerosolimitano a la fiesta de Pascua, y que los dos Maḥzorim de la Colección Oppenh. Cod. 1568 A qu y Cod. 654 O. tienen también dicho Targum a las lecturas de Pascua y Semanas y que la denominación *Dibbĕra* para el Targum de estos Mss. se refiere al Targum palestinense del Decálogo.

Dentro de poco aparecerá en «Sefarad» un artículo nuestro sobre un *Fragmento de Tosefta targúmica a los diez Mandamientos:* se contiene en el Ms. JThS. 60 s. f. 30 y cabalmente es un fragmento de *tosefta targúmica* añadida al Targum de Onquelos de los Mandamientos para ser recitada en el primer día de *Shabu'ot* o fiesta de las Semanas.

Respecto a *Toseftot* aramaicas leídas en días festivos véase, para el séptimo día de *Pésaḥ*, el art. de M. Ginsburger, *Aramäische Introduktionen zum Thargum Vortrag an Festtagen*, ZDMG, LIV (1900), págs. 113-120; para el primer día de *Shabu'ot*, el art. del mismo autor, *Les Introductions Araméennes à la lecture du Targoum*, REJ, LXXIII (1921), págs. 14-26; 186-192. Ambos artículos tratan sólo de las *Toseftot* del Pentateuco (no de las *haftarot*).

La conclusión de lo que antecede es que los Mss. ENA. 2576, f. 5 y T.-S. B 13/2 son restos de dos Mss. litúrgicos de las fiestas (*maḥzorim*), que por primera vez nos revelan un fragmento considerable de un nuevo Targum a los Profetas: el Ms. de Nueva York en recensión babilónica y el de Cambridge en una recensión más antigua, occidental o palestinense (*).

(*) En la siguiente transcripción del Ms., por dificultades tipográficas, algunos signos de puntuación están desviados del puesto que les corresponde, particularmente las vocales debajo del *'ain* y los *ḥolem* y los *rafés* superlineales.

MS. 607 (ENA 2576, f. 5a)

Jos. V, 5

[בנהון הוו דארא דב]עוֹ מַן מֹשֶׁה
וְלָא קַ[בִּילוּ ית מנא] וּבָעוּ | אֲבָטִיחַיָּא
וּבוֹצִינַיָּא וְכַרָתֵי וּבוֹצְלֵי וְתוּמִּין
וַעֲלֵיהוֹן הֲוָה־רְגַז מִן־קֳדָם יְיָ
וְשֵׁצִי מִנְהוֹן בְּאֵשָׁא וְעַל־מֹשֶׁה בַּעְרָא
אִתְרְעַמוּ אֲבַהָתְהוֹן וְעַל־יְהוֹשֻׁעַ
אִתְכַּנְשׁוּ בְּנֵיהוֹן וְאוֹכַח יְהוֹשֻׁעַ
[יתה]וֹן וְלָא שְׁבֹן מִן־עוֹבָדֵיהוֹן
בְּמִצְרַיִם׃ 6 כי ארבעים׳ אֲרֵי
אַרְבָּעִין שנין אֹחָרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
בְּחוֹ[בי אלילי] וּשְׁלַח מֹשֶׁה

לְא[ללא ית ארעא ...] וְאַפִּיקוּ שׁוּם
בְּ[יש על ארעא דכנ]עַן וְכָל־
אֵנָ[שי דהמינו] אִיתְגַּזַּר
עֲלֵי[הון דלא יעברון] יַת יַרְדְּנָא
וְכַד־יְסוּפוּ[ן הדא דר]א בִּישָׁא
בְּנֵיהוֹן יְקוּמוּן וְיַעְבְּרוּן יַת־יַרְדְּנָא

וְכַל־אֲנָשֵׁי [דנפקו] מִמִּצְרַיִם
[וְלא ק]בִּילוּ אוּלְפָּנָא דַיְיָ
דְּקַ[יֵים] יְיָ לְהוֹן בְּדִיל דְּלָא
יַחַז[ון ית] אַרְעָא דִּכְנָעָן דְּקַיֵּים
[יְיָ ל]אֲבָהַתְהוֹן לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק
[ולְיַ]עֲקֹב לְמִיתָּן לְהוֹן אַרְעָא דְּלָא־
יֶחְסַר בָּהּ כָּל־מִדָּעָם׃ 7 ואת׳ וְיַת־
בְּנֵיהוֹן דְּקָמוּ לְאַסְטָיוּת דִּין
יַתְהוֹן אוֹכַח יְהוֹשֻׁעַ אֲרֵי סַרְבָּנֵי
הֲווֹ אֲרֵי לָא קַבִּילוּ אוֹכָחָא בְּאֹרְחָא׃
8 ויהי׳ וַהֲוָה כַּד פְּסָקוּ כָּל [דָּרָא ד]לא קבילו
אוֹכָחָא וְתָבוּ לְאוֹרַיְתָא דַיְיָ כָּל
יוֹמֵי יְהוֹשֻׁעַ עַד דְּהוּא קַיְיָם׃
9 ויאמר׳ בַּהְשַׁעְתָּא
הַהִיא אֲמַר יְיָ לִיהוֹשֻׁעַ יוֹמָא
דֵּין אִיסְתַּלָּקִית יַת־טַעְוַת מִצְרָאֵי
מִנְכוֹן וּקְרָא שְׁמָא דְּאַתְ[רא ה]הוּא

פִּסְחָא עַד־זְמַן יוֹמא הדין] 10 טָבָא דְּפִסְחָא פַּטִּיר וּקְלֵיי בִּכְרָן
וְשִׁבַּטַיָּא דְאִישְׁתְּאָ[רו מן] בְּנֵי יוֹמָא הָדֵין: 12 וישׁבת׳ וּפְסַק מַנָּא
יִשְׂרָאֵל מִן־דָּרָא דְּמִיתוּ בְּמוֹתָנָא מִיּוֹמָא דְּבַתְרוֹהִי כַּד שְׁרוֹ וָאֲכָלוּ
בְּמַדְבְּרָא אִתְכָּנָשׁוּ וַעֲבָדוּ יַת מִפִּתָּא דְּאַרְעָא וְלָא־נָחֵית עוֹד
פִּסְחָא בְּ[ארבע]א עַשְׂרָא לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מַנָּא וַאֲכָלוּ מִפִּתָּא
יוֹמָא לְ[נסן כד שר]וּ וַעֲבָרוּ דְּעַלֵּלַת אַרְעָא דִּכְנַעַן בַּשַּׁתָּא
לִירִיחוֹ: 11 ויא[כלו ושרו] וַאֲכָלוּ הַהִיא: 13 ויהי וַהֲוֹ[ה כד]
מִפִּתָּא דְּאַרְעָא מִבָּתָר [יומ]א קְרֵיב יְהוֹשֻׁעַ לְאָנָחָא קְרָ[בא]

MS. 607 (ENA 2576, f. 5b)

בִּירִיחוֹ וּזְקַף עֵינוֹהִי וַחֲזָא וְהָא לְאִיתְפְּרָעָא מִנָּךְ בְּדִיל דְּרַמְשָׁא
מַלְאָכָא דִּשְׁמֵיהּ אוּרִיאֵל אֻורכֵיה בַּטֵּלְתּוּן י[ת תמידה ויו]מא דֵּין
[כמן] אַרְעָא וְעַד שְׁמַיָּא וּפְתֻיֵּהּ בָּטֵלְתּוּן [תלמוד תורה] וַאֲמָר עַל־
כְּמִן־מִצְרַיִם וְיַיַּד יְרִיחוֹ וְסַיְפֵיהּ אֵידֵין מנ[הון אתית]א וַאֲמַר עַל־
שְׁלִיפָא מְתִיקָא לְתִיקָא בִּידֵיהּ [ביטול] תּוֹרָה אֲתֵיתִי וּנְפַל יְהוֹשֻׁעַ
וּנְפַל יְהוֹשֻׁעַ עַל־אַנְפּוֹהִי עַל־ [על] אַנְפּוֹהִי עַל־אַרְעָא וַאֲמָר בְּבָעוּ
אַרְעָא וּבַעָא מִנֵּיהּ וַאֲמַר לֵיהּ לָא שְׁבוֹק כְּעַן לְחוֹבֵי עַבְדַּךְ
הַלְמִסְעָד אֲתֵיתָא עָלַן אוֹ לִבַעֲלֵי בְּדִיל עָבְדוֹהִי וַאֲמָר לֵיהּ כָּל־מַה־
דְּבַ[בנא א]ת בָּעֵי לְמִקְטָל: 14 ויאמר דְּאִיתְאַמַּר מִן קֳדָם יְיָ עָלָנָא
[ואמר ליה] לָא לְמִסְעָד אֲתֵיתִי [ל]אַשְׁלָמָא וּלְמֵעְבָּד: 15 וַאֲמַר
וְלָא [לבעלי] דְּבָבוּ אָנָא אֲרֵי מַלְאָכָא [מל]אָכָא דִּשְׁלִיחַ מִן קֳדָם יְיָ
דִּשְׁלִיחַ מִן־קֳדָם יְיָ כְּעַן אֲתֵיתִי [ל]יְהוֹשֻׁעַ אַעְדּוֹ עוֹבָדִין בִּישִׁין

[ותית]בֹּון וְאִיתְעַסָּקוּ בְּתַלְמוּדָהּ
וּבַטֵּלְתּוּן [יומא הדין]
אַתֶּ קַאֵים בְּדִיל [ ] בֵּינֵיכוֹן
לוּחֵי קְיָימָא וּמְלֵיהוֹן קַדִּישִׁין
וְקַבֵּל יְהוֹשֻׁעַ עַל־נַפְשֵׁיהּ כָּל־
מַה דְּאָמַר לֵיהּ מַלְאָכָא דִשְׁלִיַח
מִן־קֳדָם יוֹי וַעֲבָדָ כֵּן: VI,1 ויריחו
וְעַמָּא דִירִיחוֹ כַד שְׁמַעוּ אֲ[רי]
קְרִיבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאַגַּחָ[א קרבא]
עֲלֵיהוֹן אִיתְכַּנָּשׁוּ ... מֲדִינְחָא
וַעֲבָדוּ כְּנוּפְשׁ[ ] תָּעוּ
וּנְפַל זִיעָא [ ] הוֹן
בְּדִיל גְּבוּר[ ]א

דְּסוּף[ ]אֵל
לִתְרֵין עַ[ ]מֵיהּ
בְּיַבֵּשְׁתָּא[ ]דְּעָבַד
מֹשֶׁה [ ] מַלְכַיָּא
דְּאֱמוֹרָאָה דְּמַיָּא דְּסוֹפָנָא לָא
קְרִיב לְקַרְצ[ ]וְכַד
שְׁמָעוּ גְּבוּרָן דְּעָבַד[ ]
יַרְדְּנָא דְּטַעוּ ונפל[ ]חותָא
בְּלִבֵּהוֹן וְלא[עוד]
בְּלִיבָּא דְּאֵינָשָׁא דְשַׁנְאֵי [ ]
לְמִפָּק לְאַגָּחָא ע[ם]
מִתְכַּנְּשִׁין בְּגוֹ קַרְתָּא וַהֲוֹו דַּחְלִן
לֵית דְּנָפֵיק מִנְּהוֹן וְלֵית דְּעַמֵּל

ALEJANDRO DÍEZ MACHO, M. S. C.
Universidad de Barcelona

Los fragmentos del Targum samaritano publicados

En 1877, J. W. Nutt publicó una obra: «*Fragments of a Samaritan Targum*, edited from a Bodleian Ms. with en introduction containing a sketch of Samaritan History, Dogma and Literatur. London». El Ms. comprende desde Lv. XXV, 2 hasta Núm. XXVI, 9, con algunas lagunas. Ha sido repasado por alguien posteriormente, sin que Nutt lo haya hecho constar, resultando de ello que el lector esté en ocasiones con lecciones de segunda mano sin apercibirse. Lo cual es bastante grave. En las secciones del texto, paralelas a la primera línea de la sección, a la derecha o a la izquierda, según las veces, se encuentran rápidas anotaciones del primer escriba. Nutt las consigna en su mayor parte y con bastante fidelidad. Sólo que no las explica en absoluto. A mí me parecen pertenecer al lenguaje litúrgico, existiendo relación entre estas lecciones y ciertos momentos de la liturgia. Tal vez que se leían a la vez, tal vez eran principalmente ilustraciones al texto que se le ocurrían al escriba, por una conveniencia de fondo entre la secuencia litúrgica y el pasaje en cuestión, o por mera afinidad verbal. Tal vez la reunión de estas conjeturas se adapte mejor al conjunto de los casos. Lo cierto es que he encontrado coincidencias sorprendentes a favor de mi suposición, confrontando el Ms. con las liturgias publicadas por Cowley (1), los fragmentos litúrgicos insertados en el catálogo de E. Robertson (2), y un Ms. de la «Defter», propiedad del profesor P. Kahle. Transcribo algunas de las notas marginales —escritas casi siempre en el Ms. de manera abreviada e incompleta—, reservando para otro artículo su estudio.

---

(1) *The Samaritan Liturgy*, edited by A. E. Cowley, Oxford, 1909.

(2) *Catalogue of Samaritan Mss. in the John Rylands Library*, E. Robertson 1938.

Lv.	26,36	Después de:	בלבון	se lee	דחלת לבה
Lv.	26,39	Después de:	בעובהון	» »	בעות קשט..
Núm.	1,38	Antes de:	לבני	» »	מבתר דין
»	4,17	Después de:	אתרה	» »	לסדריה
»	4,18	Antes de:	טכס	» »	סדר
»	9,10	Después de:	עם	» »	ומכל טמוא..
»	10,10[a]	Después de:	לכון	» »	כנשת תאב
»	11,23	Antes de:	ואמר	» »	נפשה יתלי
»	21,12	Antes de:	ומלל	» »	אלהה בעי אתה
»	21,1	Después de:	דרומה	» »	רחצונה
»	26,42	Después de:	כרן	» »	רחימין תו..

De ser verdadera esta hipótesis, se tendría en el Ms. N (tal vez del siglo XIV) un antiguo testimonio de la liturgia samaritana, transmitida, en su mayor parte, en Mss. considerablemente recientes.

Entre los fragmentos publicados por Harkavy (3) existen varios que son continuación del Ms. N; son los del núm. 183. He visto las fotografías de ellos, propiedad de Kahle, aunque hasta el momento no haya tenido espacio de estudiarlos.

En Roma se encuentra la Tríglota samaritana (arameo, árabe, hebreo), la cual envió el Barón de Peiresc, en 1649, a Morinus, quien compuso una lista de sus variantes al texto de la Políglota. Más tarde, Peiresc hizo donación de la Tríglota al cardenal F. Barberini († 1679). Actualmente está en la Biblioteca Vaticana, catalogada como Barb. Orient. Samrt. 1. Su sigla es Ba (de Barberini).

De este Ms. han sido publicados los siguientes fragmentos:

1) Núm. V, 30-VI, 9 Bianchini en: «Evangeliarium Quadruplex», Rom. 1749, II, pág. DCIV.

2) Gén. XLII, 1-11 en: «Oriental Series», VII, pág. LXXIX, London, 1882, W. Wright.

3) M. Heidenheim cita variantes de la Tríglota en: «Die samaritanisce Pentateuch-Versio. Die Genesis». Aquí mismo publica como perteneciente a Ba unas páginas comprendiendo Deut. 32,1-19 y 33,15-21. Pero estas páginas, aunque encuadernadas a la par con

(3) A. HARKAVY, *Catálogo y descripción de los Mss. samaritanos conservados en la Biblioteca Pública de San Petersburgo* (en ruso), 1874.

la Tríglota Ba, no pertenecen al mismo Ms., sino a otro posterior, escrito en 1489 (4).

Ba es un excelente Ms.; fué copiado en 1226-7. Yo he acotado todas sus variantes al Ms. C (5). Desgraciadamente, es en muchos lugares incompleto. Así, el Génesis no comienza más que en el capítulo 34,22. Pudiera ser que el Ms. D, citado muy raramente por Petermann (6), supliera algunas omisiones de Ba, pues parece ofrecer un texto igual a Ba. Esta afirmación contradice a L. Goldberg, para la cual los únicos Mss. realmente dependientes son los de sigla B y M (7).

Con la adquisición del material samaritano de A. Firkowich (8), quien había estado en Nablus por el 1868, la Biblioteca Pública de San Petersburgo entró en posesión de la mayor colección de Mss. samaritanos de Europa. A. Harkavy (9) catalogó y describió los que se referían a la Biblia, indicando algunas variantes de los fragmentos con relación al texto de las Políglotas, y observando ya que el fragmento núm. 183 pertenecía al mismo Ms. que los fragmentos de Nutt (10). Unos capítulos de los fragmentos de San Petersburgo —los dos primeros del Génesis y los tres últimos del Deuteronomio—, fueron reproducidos otra vez y estudiados por S. Kohn al fin de su obra: «Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner», en Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes, V, Leipzig, 1876.

Kahle (11) ha estudiado el Ms. del Museo Británico, Or. 1441, re-

---

(4) P. Kahle, *Fragmente des samaritanischen Pentateuchtargums*. Herausgegeben und erläutert. «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete», volumen XVII, pág. 2. Menciona a J. G. C. Adler, que había advertido del hecho antes en *Kurze Uebersicht seiner biblisch-kritischen Reise nach Rom*. Altona, 1783, pág. 137.

(5) Sobre el Ms. C ver P. Kahle, *Zu den in Nablus befindlichen Hss. des Samaritanischen Pentateuchtargums*. ZDMG, LXI, págs. 910-911.

(6) *Pentateuchus Samaritanus*. Ad fidem Librorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias Lectiones adscripsit H. Petermann. Berolini. *Genesis*, 1872. *Exodus*, 1882, *Leviticus* (quem ex recensione Petermanniana typis describendum curavit C. Vollers), 1885. *Deuteronomium* (ex recensione Caroli Vollers), 1891.

(7) Lea Goldberg, *Das samaritanische Pentateuchtargum*. «Eine Untersuchung seiner handschriftlichen Quellen», págs. 25-28.

(8) Kahle, *The Cairo Geniza*. «Schweich Lectures», 1941, pág. 4.

(9) A. Harkavy, *Op. cit.*

(10) A. Harkavy, *Op. cit.*, pág. 535.

(11) Kahle, *Fragmente des samaritanischen Pentateuchtargums*, ya citado. XVII, págs. 19-22.

censionando sus variantes frente al texto de Petermann. El Ms. abarca Gén. 32,17-35,11 y 36,28-38,28. Estudia (12), además, un folio del Or. 5036, que pertenece al códice A de Petermann relacionándolo con los fragmentos de San Petersburgo 180, 181 y aportando oportunas correcciones a Harkavy. La parte de texto del folio es Deut. 22,24-23,20.

El texto del fragmento de Leningrado, núm. 180, es Deut. 25,17-27,1 y (la segunda hoja) 28,4; 28,49-55. De esta segunda hoja se conserva sólo la parte inferior. El texto del núm. 181 es Deut. 34,8-12. El texto del fragmento núm. 184, cuyas variantes a la Políglota había dado ya Harkavy, y que comprende Gén. 22,23-24,58, es publicado aquí también por Kahle (14). Y finalmente dos ejemplos del Ms. M (15): el primero, sin las lecciones variantes añadidas en el mismo Ms. (16), y, el segundo, con el texto original y las variantes (17). Este se refiere a Gén. 49,2-28; aquél a Gén. 12,16-14,7.

Esta es concisamente la historia de los fragmentos del Targum samaritano publicados hasta hoy, en cuanto yo la conozco.

José Ramón Díaz, M. S. C.

(12) Kahle, *Fragm...*, XVI, págs. 83 ss. y XVII, págs 1 ss.

(13) Kahle, *Zu den in Nablus...*, pág. 912.

(14) *Fragmente...*, XVII, págs. 13-19.

(15) Para la descripción de M cf. L. Goldberg, *Op. cit.*, págs. 7-11. Este Ms. constituye la mayor tentativa samaritana, y probablemente la única, para la elaboración de un «textus receptus».

(16) Kahle, *Fragmente...*, XVI, págs. 95-6.

(17) *Ib.*, págs. 96-101.

NOTICIARIO

Crónica arqueológica de Palestina

I. – EXCAVACIONES

JERICÓ (Campaña de 1955).

Durante la primavera de 1955, miss K. M. Kenyon prosiguió su trabajo en el apasionante tell de Jericó. He aquí un resumen de los resultados que la directora de las excavaciones publica en Palestine Exploration Quarterly (1):

Neolítico precerámico.—Se comprobó que la extensión de la ciudad en dicha época es casi la misma que durante la Edad del Bronce.

En la antigua trinchera de Watzinger se descubrió un lienzo de muro de técnica y aspecto semejantes al considerado en la campaña de 1953 como muralla de la ciudad. Este nuevo hallazgo no excluye la posibilidad de que se trate simplemente de un muro de contención; sin embargo, es más probable que, en efecto, sea el muro de la ciudad. Como ya antes en la trinchera occidental, también se descubrieron aquí finos pavimentos de yeso y sepulturas en el subsuelo de las casas.

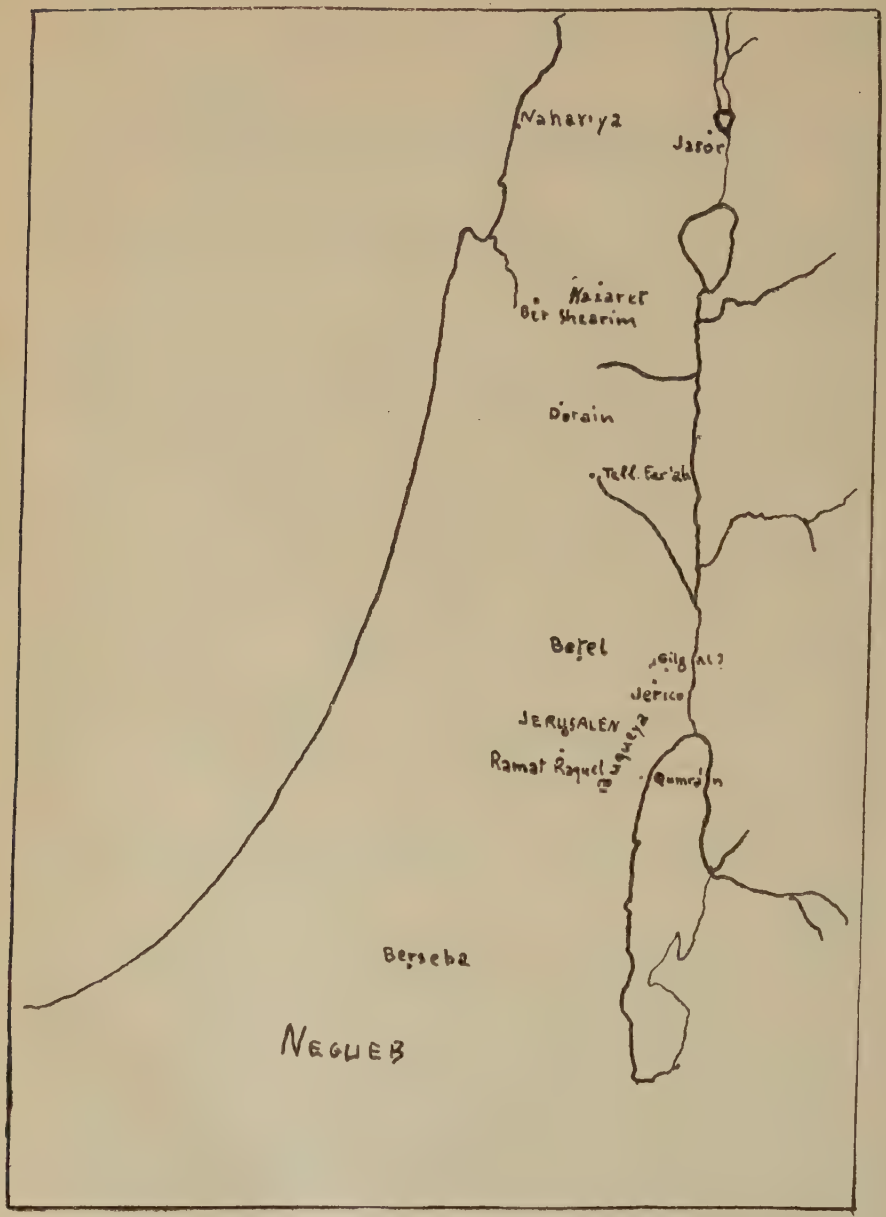
Al desmontar este muro neolítico, en la trinchera occidental se descubrió parcialmente una gran torre de sillería, al parecer de forma circular.

En el área del tell, en la que Garstang estableció su estratigrafía, se llegó al suelo virgen. Todos los estratos corresponden al neolítico, aunque se aprecien diferencias notables de civilización. Entre los hallazgos de este área destacan unas esteras que nos hablan del «confort» de los habitantes de la Jericó neolítica.

Los restos del neolítico precerámico descubiertos durante las cuatro campañas de excavaciones, permiten a miss Kenyon deducir las siguientes conclusiones sobre la cultura de dicha época en Jericó:

---

(1) K. M. KENYON, *Excavation at Jericho* 1955: P. E. Q., 87 (1955), 108-117.


Nahariya
Jasor
Nazaret
Bet Shearim
Dorain
Tell. Far'ah
Betel
Gilg (Al.)
Jerico
JERUSALEN
Ramat Raquel
Qumran
Berseba
NEGUEB

1) La extensión insospechada de la ciudad: 3 áreas [7-8 acres], que permitiría la instalación de unos 3.000 habitantes.

2) El gran desarrollo de la agricultura, que debió utilizar un sistema de regadío tan extenso como el de hoy en día. Aunque no se ha podido estudiar todo el material hallado, se deduce este apogeo de la misma por las necesidades de la alimentación de un grupo humano de tan grandes proporciones, y por la relación existente entre la agricultura y el progreso: las grandes obras de los muros y la torre prueban la existencia de una organización, a la que no se puede llegar más que en una cultura agrícola muy desarrollada.

Neolítico cerámico y Calcolítico.—Sigue siendo imposible delimitar la estratificación de estos períodos, debido a la erosión y, sobre todo, a que los habitantes del Bronce Ant. reutilizaron los materiales del Calcolítico y Neolítico precerámico.

Bronce Antiguo [c. a. 3.000-2.000 a. Xto.].—Las trincheras abiertas en los extremos Norte y Sur del tell ratifican la azarosa vida de las murallas durante esta época, aunque no se puede afirmar todavía que sus distintas reconstrucciones y modificaciones correspondan a las descubiertas en la trinchera occidental, porque no se ha podido estudiar totalmente el material recogido.

Bronce Medio [c. a. 2.000-1550 a. Xto.].—El único hallazgo notable consiste en que el «glacis» Hiksos, terraplén de tierra apisonada, está situado entre dos muros, quizá para evitar el corrimiento de tierras, y quizá también para evitar que el enemigo efectuara una zapa.

Necrópolis.—En una tumba del período intermedio Bronce Antiguo-Bronce Medio se encontró un cráneo con una banda de cobre en la frente. Miss Kenyon piensa que se trata de un jefe que llevaba como distintivo de su dignidad una diadema o un casco cuya parte corruptible, cuero o tejido, ha desaparecido.

DOTAIN (Tercera campaña).

En la primavera de 1955, la expedición noteamericana, dirigida por el Dr. y Mrs. J. P. Free, reanudó sus excavaciones en Tell Dothan (2).

(2) J. P. FREE, *The third season at Dothan*: B. A. S. O. R., 139, 3-9.

Los excavadores concentraron su trabajo en la cima del tell, donde ampliaron la zona de excavación abierta durante la precedente campaña. Las conclusiones generales de su trabajo concuerdan y amplían las deducidas anteriormente. Los restos de la ciudad romana y helenística no son tan extensos como los de la ciudad israelita. A medida que la piqueta de los excavadores se acercaba al centro del tell, los estratos de las épocas tardías ganaban en espesor.

Esta campaña guardaba una gran sorpresa a los excavadores. En dos áreas vecinas se encontraron a la misma altura restos helenísticos y del Hierro II. Un detallado estudio esclareció el problema: la anomalía fué producida por un terremoto que produjo la falla constatada en la excavación.

Junto a las murallas destruídas por los asirios [c. a. 722 a. X.] se halló el esqueleto de uno de los defensores de la ciudad.

TELL EL FAR'AH (Quinta campaña).

Después de una larga ausencia, motivada por la exploración y excavaciones de la región de Qumrán, el P. De Vaux y sus colaboradores de l'Ecole Biblique volvieron en el verano de 1954 a tell el Far'ah, junto a Naplusa.

La ciudad, situada a 11 Km. NE. de Naplusa, fué muy importante, tanto por su posición estratégica como por la riqueza de sus alrededores. Está rodeada de profundos «wadis» que la hacen inaccesible por tres de los puntos cardinales, y que al propio tiempo son vías naturales que la comunican con Transjordania, el Norte y el Oeste de Palestina. En las mismas faldas del tell brotan dos fuentes que son de las más caudalosas de todo el país: 'Ain Farah y ed Dleib.

Como el nombre actual no hace referencia a ninguna ciudad antigua, los topógrafos se han preguntado a cuál podrían corresponder las extensas ruinas de Tell el Far'ah. Dalman, seguido por Albrecht Alt, las identifica con Ofra, la patria de Gedeón [Jue., 6, 11]; Albright sitúa aquí Tirsa [3 Re., 14, 17], y el P. Abel sugirió la localización de Bet Bara [Jue., 7, 24].

Al emprender estas excavaciones, el principal problema con que se enfrentó el P. De Vaux es el de la identificación de Tell el Far'ah. ¿Puede la arqueología, prácticamente sola, resolverlo? No olvidemos la poca probabilidad de encontrar una inscripción que lo resuelva, dada la escasez de las mismas en Palestina.

Resultados de las campañas anteriores (3).—A raíz de la primera, el P. De Vaux hizo notar que los períodos de ocupación de Tell el Far'ah coincidían con los datos históricos sobre la vida de Tirsa. Pero esta indicación no es más que el «nihil obstat» de la arqueología.

Los resultados de la excavación de Tell el Far'ah son muy interesantes, tanto desde el punto de vista bíblico, como desde el puramente arqueológico.

La cerámica del período calcolítico permite un mayor conocimiento de la cultura de Esdrelón. Son también notables las fortificaciones de la ciudad en las distintas épocas de su historia: Bronce Antiguo, Bronce Medio y Hierro. Es de gran interés seguir las modificaciones características de cada tiempo en las murallas y puertas occidentales de la ciudad. Destaquemos el descubrimiento de una banqueta de piedra en el interior de la puerta monumental, que nos hace recordar los textos bíblicos que nos hablan de la importancia de la ciudad en la vida económica y judicial de la misma: cfr. Dt., 21, 19; 25, 7: Rut., 4, 1 ss. y 10 s.; 2 Sam., 15, 2; Job, 5, 4; 31, 21; Sal., 69, 12; 127, 5; Is., 29, 21; Am., 5, 10, 12, 15; Josué, 20, 4...

Con todo, el principal descubrimiento de Tell el Far'ah son los dos barrios residenciales correspondientes a la época preexílica [siglo VIII a. Xto.). El plano de las casas es prácticamente el mismo, pero en su construcción existen diferencias notables de un barrio a otro. La preocupación por el urbanismo y lo cuidado de la construcción en el «barrio aristocrático», contrasta con la pobreza y desorden de las pequeñas casas del «barrio pobre». Sin embargo, estas diferencias sociales tan marcadas no existieron siempre en Israel. En el nivel inmediatamente inferior apenas se distinguen unas habitaciones de otras y no existía el muro que impedía el acceso de los pobres al «barrio aristocrático». En este contexto arqueológico tienen una mayor resonancia las duras recriminaciones de los profetas contemporáneos, como la frase de Amos [5, 11] «... porque pisáis con vuestros pies al pobre y le exigís la carga del trigo, *las casas de piedras talladas*, que os habéis hecho, no las habitaréis». Cfr. también Am., 6, 12; Jer., 22, 13, etc.

(3) R. De Vaux, *Les fouilles de Tell el Far'ah, pres de Naplouse*: R. B., LIV (1927), 394-443 y 573-589; LV (1948), 533-580; LVI (1949), 102-138; LVIII (1951), 393-443 y 566-590; LIX (1952), 551-583.

Quinta campaña (4).—El objeto de la misma era estudiar con mayor detalle los restos de la ciudad israelita [c. a. 900-722 a. Xto.], y la civilización de la Edad del Bronce.

Bronce Antiguo: se hallaron los restos de un horno de cerámica, que es el más antiguo de los descubiertos en Palestina [c. a. 2900 antes de Xto.].

Bronce Medio: el principal hallazgo correspondiente a esta época es el alcantarillado de la ciudad [siglos XVIII-XVI a. Xto.].

Hierro: en el estrato segundo se descubrieron los cimientos de un majestuoso edificio que nunca fué acabado, ya que junto a él se encontraron algunos sillares sin terminar de labrar. Inmediatamente antes de comenzar la construcción del mismo, la ciudad había sido arrasada.

Cerámica israelita: la presente campaña ha confirmado y ampliado los resultados del estudio comparativo de la cerámica de Samaría y Tell el Far'ah, realizado por miss Kenyon (5). He aquí sus conclusiones: la técnica y arte cerámico de Tell el Far'ah decaen al trasladarse la capital de Tirsa a Samaría; mejora en una segunda época; pero siempre sigue en todo a la nueva capital, que establece la «moda».

¿*Tell el Far'ah* = *Tirsa*?—La historia nos dice que Omri, conquistada Tirsa, tan sólo reina en ella dos años. Razones de carácter político le hacen trasladar la capital a Samaría. Es lógico que con el rey marchen a la nueva capital los habitantes de Tirsa, cuya vida dependía de Palacio, entre otros, artistas y artesanos. Como Samaría era una ciudad nueva en la que había que construir y decorar todo, este éxodo debió despoblar casi totalmente Tirsa. Además, la antigua capital no había sido totalmente reconstruída después de la ocupación por Omri; por tanto, los emigrantes no la abandonarían apenados.

Estos datos concuerdan con las observaciones arqueológicas, y las explican satisfactoriamente: tanto la decadencia de la cerámica en relación con el apogeo de Samaría, como el abandono del edificio inacabado por carecer de utilidad al emigrar la capital.

Los resultados de la quinta campaña de excavaciones hacen, pues,

---

(4) R. DE VAUX, *Les fouilles de Tell el Far'ah pres de Naplouse* [5ème *campagne*]: R. B., LXII (1955), 541-589.

(5) Todavía inédito.

más que verosímil la identificación de Tell el Far'ah con Tirsa, como indica el P. De Vaux.

BETEL (Segunda campaña).

Veinte años después de la primera campaña, el Prof. J. L. Kelso volvió a excavar en Beitín durante el verano de 1954.

En 1934 (6) compartía la dirección de los trabajos con el Prof. Albright, que encontró en dicho lugar evidencia suficiente para adoptar la cronología baja del Exodo. En efecto, el último estrato del Bronce Reciente corresponde a una ciudad destruída por una conflagración que debe situarse en los tiempos de la XIX dinastía egipcia [1320-1200 a. Xto.]. Así lo prueban tanto la cerámica como un cilindro-sello típico de dicha época. Esta destrucción corresponde a la conquista israelita, ya que los nuevos habitantes de Betel rompen por completo con las tradiciones de los antiguos moradores; señal evidente de que son dos pueblos distintos: cananeos e israelitas. Estas observaciones fueron comprobadas en las dos áreas excavadas. Los israelitas entregaron la ciudad al anatema: en algún lugar la capa de escombros con abundante ceniza llega a 1,50 m. de espesor.

Los tres estratos posteriores [Hierro I, c. a. 1200-900] nos hablan de la vida azarosa de la ciudad durante el período de los Jueces.

Sorprende que la ciudad del Hierro II [900-600 a. Xto.] muestre más puntos de contacto con las ciudades de Judá que con las de Israel. Fué destruída a principios del siglo VI por Nabucodonosor. Después de un prolongado abandono se reconstruyó en época persa. La cerámica y monedas hacen revivir su historia durante el período helenista.

Recordemos que en la edad del Bronce las ocupaciones de Betel corresponden a los tiempos de abandono de la vecina 'Ai, como es lógico, dada su proximidad.

Segunda campaña.—Los hallazgos (7) no han sido espectaculares y confirman en líneas generales las conclusiones de 1934. Los excavadores esperaban encontrar en los alrededores de la actual mezquita el templo de Jeroboam; pero sus trabajos no han sido todavía coronados por el éxito.

---

(6) Cfr. B. A. S. O. R., 55, 23-25 y 56, 3-15.

(7) J. L. KELSO, *The second campaign in Bethel*: B. A. S. O. R., 137, 5-10.

Destacan por su interés los objetos de la época romana, que ayudan a reconstruir la vida de la ciudad en dicho tiempo y una almazara del Bronce Reciente muy bien conservada.

JESUSALÉN

Muro del Ofel (8).—Al abrir la nueva carretera que une la puerta de los Mogrobinos con el Cedrón, quedó al descubierto un lienzo de muro junto al ángulo SE. del Haram [Pináculo del Templo].

El Departamento de Antigüedades de Jordania y l'Ecole Biblique lo reconocieron en una longitud de 30 m. El P. De Vaux lo identifica con el bautizado por Warren en el siglo pasado con el nombre de «Muro del Ofel». Interrumpidos los trabajos de desescombro no se puede determinar la fecha de su construcción. Por la cerámica que se encontró alrededor se puede asegurar que fué utilizado todavia en la época bizantina.

Tumba Cananea en el Olivete (9).—En la necrópolis del Dominus Flevit los PP. Franciscanos encontraron una tumba de la época hiksos. Se trata de una gruta natural de dos cavidades, cuya abertura mira al Ofel, la antigua ciudad cananea.

La rica colección de cerámica [más de 1.200 piezas] corresponde al Br. M. - Br. Rec. [1550-1350 a. Xto.]. Son numerosas las preciadas vasijas de alabastro y los fragmentos de marfil, que probablemente decoraban alguna arquilla destruída por el tiempo.

La riqueza de estas ofrendas y del mobiliario funerario [armas, amuletos, joyas y seis escarabajos] atestiguan la alcurnia del clan que situó aquí su panteón.

El P. Lemaire adelanta la hipótesis de que el panteón pertenecía a una de las familias horritas que fueron desposeídas de su preponderancia por los nuevos gobernantes egipcios de las dinastías XVIII y XIX. Por esta razón no quisieron enterrar a sus muertos en la necrópolis de los cananeos indígenas.

---

(8) Cfr. R. B., LXII (1956), 77.

(9) P. LEMAIRE, *Une Tombe du Recent Bronce au Mont des Oliviers*: Liber Annuus, V (1955), 261-298.

Nazaret

Derribada la antigua Basílica de la Anunciación, el P. Bagatti (10) excavó el espacio libre que rodea la cripta de la misma. He aquí los tres puntos que resumen el resultado de su trabajo:

1) Se halló el extremo meridional del poblado de Nazaret, cuya ocupación fluye desde Hierro II [900-600 a. Xto.], hasta la época medieval.

2) El lugar tradicional de «la casa de la Virgen» estaba rodeado de habitaciones agrícolas, que aprovechaban grutas naturales para ampliar la capacidad de las casas.

3) Existe una sucesión de edificios cúlticos sobre el mismo lugar, a pesar de que el terreno no es adecuado para construcciones monumentales.

Poblado antiguo.—A medida que progresaba el desescombro, se vió que el lugar excavado formaba en la antigüedad una lengua de terreno limitada por dos «wadis» bastante profundos.

Esta situación topográfica explica cómo se encuentran tumbas contemporáneas a muy poca distancia del poblado, pero separadas del mismo por los pequeños «wadis».

La roca es muy blanda en esta colina. Por eso, en el transcurso de los siglos se han abierto en ella una serie de grutas, silos, lagares y cisternas a veces unidos entre sí y que constituían el subsuelo de las viviendas. Junto a estos subterráneos se encuentran restos de las superestructuras, como los de la ya conocida «casa de los capiteles» (11), que sirvió al P. Viaud para explicar cómo sería la «casa de la Virgen».

Dada la continuidad de la vida en este lugar, como lo prueba la cerámica hallada, ya no se puede sostener la hipótesis de una emigración del poblado hacia el Sur. Notemos que el P. Bagatti ha querido reconocer los alrededores y no ha encontrado cerámica antigua en las inmediaciones de la fuente.

Edificios sacros.—Aunque ya se conocían algunos restos bizan-

(10) B. Bagatti, *Ritrovamenti nella Nazaret evangelica*: L. A., V (1955), 5-44.

(11) Así llamada porque en ella se encontraron los célebres capiteles de la basílica cruzada.

tinos, ha sido una grata sorpresa el descubrir los elementos suficientes para rehacer el plano de las dos basílicas bizantinas de una y tres naves, respectivamente. Por un providencial detalle, se puede datar la más antigua alrededor del año 427 d. Xto.

Como todavía no se ha podido excavar la cripta, no sabemos qué edificio precedió a la basílica bizantina del 427.

El P. Bagatti hace notar que los hallazgos coinciden con las descripciones de los antiguos peregrinos, que pudieron ver en pie estas basílicas. Entre ellos destaca la minuciosa descripción de Arculfo.

Berseba (Bir Safadi).

En el invierno 1954-55, M. J. Perrot excavó este poblado calcolítico, situado a poca distancia del tell Abu Matar, sobre W. es Seba (12).

La estratigrafía de la instalación y los objetos hallados corresponden, en líneas generales, a los descubiertos en Abu Matar. Las diferencias entre las habitaciones subterráneas de ambos lugares se explican por la distinta consistencia del terreno, que obliga a seguir técnicas diversas.

La importancia de esta excavación no estriba tan sólo en la confirmación de los resultados de Abu Matar y Jirbet Bitar [también sobre el W. es Seba], sino especialmente en la ampliación de datos que, esperamos, cristalizará pronto en conclusiones precisas sobre la cronología y origen de la civilización de W. es Seba.

La semejanza del estrato superior de Safadi con el también superior de Gassul permite encuadrar al calcolítico de Berseba en la cronología general, aunque con algunas variaciones. Recordemos que M. Perrot rebaja la cronología algún siglo.

También en Bir Safadi se halla un estrato intermedio entre las habitaciones subterráneas y las de superficie. Pero la suerte ha querido que la casa que lo representa aquí conserve los muros en toda su altura. De esta manera se ha podido estudiar la forma de construir los techos.

Entre los pequeños objetos descubiertos llama la atención una figurilla masculina desnuda que hace juego con la femenina descu-

(12) Cfr. R. B., LXIII (1956), 82 ss.

bierta en Abu Matar. Recordemos los puntos de contacto que ambas presentan con el arte predinástico egipcio.

(Abu Matar).

En I. E. J. 5 [1955], p. 17 ss., 73 ss. y 167 ss., M. J. Perrot da un informe detallado de estas excavaciones. Dedica la última parte de su trabajo a un estudio muy interesante sobre el calcolítico en el Sur de Palestina y sus orígenes. Después de analizar las relaciones existentes entre la cultura del Negeb y la contemporánea de Egipto y Mesopotamia, adelanta la hipótesis de que estas primeras instalaciones calcolíticas tengan su origen en Transjordania.

Jasor (Primera campaña)

Esta ciudad, capital de los principados del Norte de Palestina [Jos., 11, 10], fué localizada por el Prof. Garstang en Tell el Quedah. De ella nos hablan Jue., 4, 2 y 24; 1 Re., 9, 15; 2 Re., 19, 29, y 1 Mac., 11, 6.

Se encuentra Tell el Qedah a 8 Km. del lago Hule y a 14 del lago Tiberíades. La ciudad dominaba la vía Maris, y hoy la carretera de Metula flanquea el tell.

Se trata de un tell alargado de 600 por 200 m. y de un gran rectángulo de 1.000 por 700 m. elevado sobre el terreno circundante.

El Prof. Garstang realizó unos sondeos que le llevaron a la conclusión de que el gran rectángulo era un recinto militar semejante a los de Karquemis y Qatura, y capaz de albergar 30.000 hombres con su impedimenta. La ciudad adyacente, según el mismo sondeo, fué destruída en el siglo xv a. Xto.

La Expedición J. A. Rotschild, dirigida por Y. Yadin (13), se propuso:

a) Examinar el carácter del gran recinto rectangular.

b) Estudiar los estratos israelitas del tell propiamente dicho.

c) Allegar datos para reconstruir la historia de la Galilea septentrional.

---

(13) Y. Yadin, *Excavations at Hasor*; B. A., XIX (1956), 14-25.

Para conseguir este fin se excavaron cinco áreas, dos en el tell y tres en el recinto.

El tell.—La estratificación no coincide exactamente en las dos áreas del mismo. En el área central se encontraron cuatro estratos israelitas: 1.º De muy poca importancia y posterior a la destrucción asiria. 2.º Destruído violentamente a mediados del siglo VIII [732 antes Xto., según los anales de Teglatfalasar]. 3.º Rico en cerámica del siglo VIII y finales del IX. 4.º Caracterizado por la cerámica de Samaría [siglo IX]. En cambio, en el área del extremo Oeste del tell, el estrato 1.º es helenístico.

En el centro del tell se descubrió, en el estrato 4.º, un gran edificio. Las columnas que sostenían el piso superior le dan un aspecto basilical. Un sondeo realizado en esta área, indicó que debajo de este estrato se encuentran todavía tres ciudades más.

Otro edificio, probablemente un fuerte, ocupa casi toda el área excavada al Oeste del tell. A poca distancia se descubrió la muralla de la ciudad israelita, de 5 m. de espesor.

El recinto.—En el área excavada en el SO. del mismo, se descubrieron dos templos cananeos superpuestos. En toda la superficie excavada abundaba la cerámica del siglo XIII. Debajo de este estrato se hallaron otros dos que llegan a los siglos XVI-XVII [época Hiksos].

Estos hallazgos, confirmados por la excavación de las otras dos áreas, contestan satisfactoriamente a la primera pregunta de los excavadores: el pretendido recinto militar era una ciudad en sentido propio, la mayor de toda Palestina (13 bis), y fué destruída en el siglo XIII o principio del XII. Nueva evidencia en pro de la cronología baja del Exodo.

No se pudo descubrir totalmente los dos templos cananeos. Se halló, *in situ*, una colección de nueve estelas (massebot), la estatua de una divinidad masculina de basalto, y un ortostato con un león en relieve de factura cananeo-hitita. En la estela central pueden verse dos manos en actitud orante muy burdamente labradas.

(13 bis) Notemos que era 10 veces mayor que Megido y 20 veces mayor que la Jerusalén cananea.

NAHARIAYAH

La Universidad Hebrea, con la ayuda de la Fundación Rabinowitz, reemprendió la excavación de las ruinas que se encuentran a unos 800 m. de la desembocadura del Ga'aton, bajo la dirección de M. Dothan. Las excavaciones abarcaron tres campañas: primavera y otoño de 1954 y primavera del 55.

El área excavada se encuentra al Sur del templo descubierto por la Misión del Departamento de Antigüedades de Palestina en 1947 (14). Recordemos que en dicha excavación se descubrió un edificio rectangular de vastas proporciones. Los objetos allí descubiertos [exvotos de cerámica, fragmentos de incensarios y un idolillo femenino de plata] permitieron considerar el edificio como un templo dedicado a Astarté o Ashera-Yam.

Gracias a las nuevas excavaciones (15) sabemos que el templo, con un *bamah* [alto] y un atrio adyacentes, formaba un *temenos*. El estudio de los estratos del atrio aclara la vida del templo.

En el *bamah*, ligera elevación artificial, se descubrieron restos grasos que testifican su utilización cúltica. En el atrio se identificaron los restos de un altar y numerosos objetos cúlticos. Los excavadores juzgan que los huesos de animales recogidos alrededor, eran los residuos de los banquetes sacrificiales.

Entre los objetos hallados se destacan varios idolillos exvotos en metal fundido o repujado y los moldes de uno de estos idolillos y de armas votivas en miniatura. Dos piezas de cerámica atestiguan el sentido sacro del número 7. Se trata de una lámpara de siete mecheros y de un extraño cuenco votivo que contiene otros siete más pequeños.

La cerámica y los escarabajos-sellos sitúan la vida del santuario entre los siglos XVIII y XVI.

BET SHEARIM (Campaña de 1954).

El Prof. N. Vigad continúa sus excavaciones en este lugar rabínico (16).

---

(14) M. DOTHAN, *The Excavations at Nahariyah*: I. E. J., 6 (1956), 14-25.
(15) Q. D. A. P., 14 (1950), 1-41.
(16) N. AVIGAD, *Excavations at Beth Shearim* 1954: I. E. J., 5 (1955), 205-239.

El trabajo fundamental de esta campaña fué concentrado en la zona cimiterial, donde se terminó el estudio de las catacumbas 13 y 14 y se descubrieron otras cuatro. Prescindimos de la descripción de las mismas, para limitarnos al problema de la misteriosa tumba de la catacumba 14, a la que nos referimos ya en nuestra crónica anterior: ¿Correspondía esta tumba a Rabbí Judá? Los nuevos hallazgos en el interior de la catacumba y sobre la misma así lo sugieren.

Se descifraron dos nuevas inscripciones: la de Rabbí Anianou [en griego y hebreo], que debe corresponder a R. Hanina, que compartió la sucesión de Rabbí Judá con sus hijos, los rabinos Shimon y Gamaliel, cuyas inscripciones fueron descubiertas en la anterior campaña, y la de Hanina haqatan, seguramente un discípulo. Sin embargo, en la tumba principal de la catacumba no se descubrió inscripción alguna. Pero recordemos que las inscripciones funerarias de Bet Shearim no son monumentales, sino simples *gafitti*, para indicar a los visitantes la situación de las tumbas; por tanto, la carencia de esta indicación sugiere que la tumba era de un personaje conocido de todos.

La monumental fachada descrita el pasado año está rematada por los restos de un *nefesh*, monumento funerario adyacente a las tumbas subterráneas.

La tradición conserva el recuerdo de que Rabbí Judá fué enterrado en una sepultura subterránea con sus tres sucesores, discípulos y algunos rabinos, y que su tumba estaba rematada por un *nefesh*. Todos estos detalles concuerdan con los descubiertos en Bet Shearim, pero la tradición, tardía, sitúa en Síforis la sepultura del gran rabino. El Sr. Axigad sugiere que seguramente el recuerdo de la tumba emigró a Síforis, patria de Rabbí Judá, que podía ser visitada todavía después de la destrucción de Bet Shearim. Esta emigración de recuerdos o nombres de un lugar a otro es un hecho que ha podido constatarse en otras ocasiones.

Entre las inscripciones de la catacumba 13 hay dos que hablan de «siervos de Dios», título considerado por los arqueólogos como sinónimo de cristiano. En la número 17 se halló una lámpara adornada con un *crismón*. El excavador juzga que fué utilizada por alguien que desconocía el valor cristiano del mismo. ¿No podría haber sido empleada por un judeo-cristiano?

Ramat Raquel

En 1931, los Dres. Maisler y Stekelis propusieron la localización de Netofa [Neh., 7, 26 y 12, 28] en este lugar.

La primera campaña de excavaciones, dirigida por el Dr. Aharoni en 1954, parece apoyar la conveniencia de tal localización (17).

Se han podido distinguir tres niveles en las ruinas de Ramat Raquel. El más antiguo corresponde a una instalación que comienza en el siglo IX y que fué destruída por Nabucodonosor al mismo tiempo que Jerusalén. [Algunos textos bíblicos citan Netofa en los tiempos de David, v. gr., 2 Sam., 32, 28 s.; 1 Cron., 11, 30.] Se reconstruye poco después y florece durante las épocas persa, helenista y romana. Esta segunda ciudad es destruída a fines del siglo I d. Xto. por Tito, probablemente. El nivel más reciente es de época bizantina.

En el ángulo NE. del tell se descubrió una iglesia bizantina, que, según el Dr. Aharoni, formaría parte del convento de Kathisma, citado por los peregrinos como el lugar en que se veneraba el *reposo* de la Virgen en su viaje a Belén. Confirma su opinión la conservación del nombre en un pozo cercano: Bir Qadismu.

En el declive occidental del tell se encontró el muro de la ciudad del Hierro II, de construcción muy semejante a su contemporáneo del palacio de Samaría. Junto al muro se encontraron unos capiteles protojónicos como los de Samaría y Megido.

Entre los objetos hallados se destacan unos sellos «*lmlk*», y algunos otros con nombres propios, como el de *mnhm yhbnh*, nombre ya conocido por otro sello de la misma época encontrado en Bet Semes.

II.—SONDEOS Y EXPLORACIONES

La Buqueya de Judá

Con el modesto título *Explorations in the Judean Buqē'ah*, los doctores J. T. Milik y F. M. Cross jr. dan cuenta de sus descubrimientos en esta difícil región del suelo palestinense (18).

---

(17) Cfr. R. B., LXIII (1956), 93 ss.

(18) F. M. Cross jr. and J. T. Milik, *Exploration in the judean Buqê'ah*: B. A. S. O. R., 142, 5-16.

El hallazgo de restos correspondientes al Hierro II [900-600 antes Xto.] en Jirbet Qumrán durante la primavera de 1954, les decidió a estudiar las posibles relaciones de esta instalación del Hierro II con las regiones adyacentes, en especial este valle entre las montañas que domina el Mar Muerto en su zona NO.

En su tiempo libre, aunque el más inoportuno para adentrarse en el desierto [agosto de 1955], recorrieron el valle y realizaron unas pequeñas excavaciones en los lugares que demostraban signos de ocupación en la antigüedad.

Los resultados de su trabajo son de gran interés, tanto desde el punto de vista topográfico, como arqueológico.

Los tres «Jirbets» reconocidos, Abu Tabaq, es-Samra y el-Maqari, presentan las mismas características en su construcción y datación. Son pequeños centros fortificados con un sistema hidráulico adyacente. Por la cerámica se deduce que fueron habitados entre los siglos IX y VI (18 bis).

Aportación topográfica.—En Jos., 15, 61-62, se citan los nombres de las seis ciudades que constituían la provincia del desierto. La primera y la última de la lista eran ya conocidas: Bet Araba y Engadi. Para la quinta, 'Ir ha-Melaj, Martín Noth propuso en su comentario a Josué la identificación con Jirbet Qumrán. Los Dres. Milik y Cross proponen hoy la identificación de los tres «Jirbets» de la Buqueya con las otras tres ciudades de la lista de Josué: Mendín, Secaca y Nebsan.

Según esta identificación, la lista de Josué sería del siglo IX a lo sumo.

La uniformidad de construcción en los tres lugares y las costosas obras realizadas para asegurar el agua y las posibilidades de cultivo, indican que estas ciudades no fueron construídas por iniciativa privada, sino por decisión regia y utilizando prestación personal, seguramente forzosa. Si el término *a quo* de esta ocupación es, en efecto, el siglo IX, el constructor de estas ciudades sería Josafat, de quien 2 Cron., 17, 2, dice que construyó ciudades fuertes en Judá. Si la vida de estas ciudades comenzó en el siglo VII, su constructor es, sin duda, Ozías, ya que según 2 Cron., 26, 10, construyó en el desierto torres y cisternas.

(18 bis) No es seguro el término *a quo* de la ocupación.

Aportación arqueológica.—Es muy interesante la datación exacta de los diques y presas adyacentes a estas ciudades, para estudiar la técnica de los mismos en esta remota época, ya que generalmente, dada la envergadura de estas obras públicas, se reutilizan en épocas posteriores y no se puede saber con seguridad qué técnica corresponde a cada tiempo de utilización.

¿GILGAL?

El Prof. J. Muilenburg hace en B. A. S. O. R. (19) un detenido estudio de la identificación de Gilgal.

Después de analizar los datos bíblicos estudia las distintas localizaciones propuestas por los especialistas que le precedieron, y destaca cómo autores de gran autoridad, v. gr., Clermont Ganeau y Albrecht Alt, se inclinan por Jirbet Mefger, basados en las indicaciones de los habitantes de Jericó y alrededores.

En la segunda parte de su trabajo estudia con detención la topografía del lugar en relación, sobre todo, con Jericó [cananea y herodiana], el Jordán y Betel.

Las dos partes de su trabajo le llevan a la conclusión de que Jirbet Mefger es Gilgal, tanto desde el punto de vista topográfico como tradicional. Muchos autores han abandonado tal identificación después de las excavaciones de 1936, que descubrieron el célebre palacio Omeya. Por ello, el Dr. Muilenburg se dirigió allí para ver las posibilidades arqueológicas de Jirbet Mefger. Observó que el palacio no ocupa todo el Jirbet, y en unos montículos adyacentes al palacio la cerámica del Hierro I afloraba a la superficie. La arqueología, pues, no se opone a dicha identificación. Una pequeña excavación le ratificó en sus conclusiones, de gran actualidad después de la excavación de Tell el Netle por Kelso, que excluye la posibilidad de esta segunda identificación.

Esperemos, con todo, la opinión de otros geógrafos para cerciorarnos de dicha localización. Pero, en cualquier caso, el estudio del profesor Muilenburg es una aportación de gran interés.

---

(19) J. MUILENBURG *The site of ancient Gilgal*: B. A. S. O. R., 140, 11-27.

El Negueb

Nelson Glueck, a quien se deben las exploraciones de Transjordania, dedicó los veranos de 1952, 53, 54 y 55 al estudio del Negueb, región muy semejante a la anterior.

Concluye de su estudio, que durante el Bronce Medio I el estado de sedentarización del Negueb llegó a su apogeo, y no volvió a ser tan grande la ocupación Nabatea. En esta segunda época se destaca el florecimiento de la agricultura, contra la opinión apriorística de quienes ven en los nabateos tan sólo la actividad comercial o caravanera.

Durante el Hierro II, monarquía de Judá, y período bizantino, también hubo extensas zonas cultivadas, pero no tan importantes.

Estas conclusiones indican claramente que las instalaciones humanas del Negueb y Transjordania son paralelas, como es lógico dada la correspondencia de geografía y clima.

Notemos, sin embargo, que estas exploraciones del Prof. Glueck tienen que limitarse a una observación de la superficie y, por tanto, excavaciones sistemáticas pueden matizar sus conclusiones.

III.—LOS MANUSCRITOS DE QUMRAN (21)

Depósito del Museo Palestinense

Origen.—El Departamento de Antigüedades de Jordania, l'Ecole Biblique y el Museo Palestinense se unieron para recoger, estudiar y publicar los documentos de Qumrán, procedentes de las excavaciones o adquiridos de los indígenas que los descubrieron. Más tarde, otras instituciones interesadas compraron algunos lotes de los mismos. Todos ellos se encuentran depositados en el Museo Palestinense, donde

---

(20) N. Glueck, *Explorations in Western Palestine*: B. A. S. O. R., 131, 6-15; *Further Exploration in the Negeb*: B. A. S. O. R., 137, 10-22; *The third season of explorations in the Negeb*: B. A. S. O. R., 138, 729; *The fourth season of explorations in the Negeb*: B. A. S. O. R., 142, 17-34.

(21) Acabadas las excavaciones de Jirbet Qumrán, esperamos la inminente publicación de las últimas campañas para dar la visión de conjunto de este interesante lugar.

son estudiados por un grupo internacional e interconfesional de especialistas, bajo la dirección del P. De Vaux y Mr. G. L. Harding.

Proyecto de publicación.—Todos los documentos han sido clasificados según su procedencia, y así serán publicados en la colección «Discoveries in the Judean Desert». El primer volumen, publicado por D. Barthelemy y J. T. Milik, está consagrado a la Cueva 1.ª. Otro, cuya preparación está muy adelantada, publicará los documentos y el examen arqueológico de W. Murabba'ât. Un tercero dará cuenta de la exploración de la región de Qumrán y publicará los documentos de las «cuevas menores»: 2, 3, 5 y 6. Se dedicarán cuatro volúmenes a la cueva 4.ª Otro publicará los documentos de J. Mird, y el último dará cuenta de las excavaciones de Jirbet Qumrán.

Estado de los documentos.—En ninguno de estos grupos hay manuscritos completos. Generalmente se encuentran en estado muy fragmentario, sucios, arrugados y son muy difíciles de manejar, debido a su fragilidad. Después de alisarlos hay que limpiar e intentar soldar o, por lo menos, reunir los distintos fragmentos de cada manuscrito. Acabada esta dura labor material se intenta leer e identificarlos para poder publicarlos. A pesar de la técnica actual, que cuenta con la ayuda de la fotografía infrarroja, este trabajo no es nada sencillo, debido, en gran parte, a la existencia de varios alfabetos; además del quadratus, fenicio y nabateo, hubo que descifrar otros dos hasta ahora desconocidos. También es muy difícil la identificación de documentos no bíblicos de los que no se tienen concordancias.

Contenido.—Entre los libros protocanónicos [casi todos se encuentran representados] abundan los manuscritos de los profetas y del Deuteronomio. Hay que destacar la presencia de un fragmento hebreo del Eclesiástico y dos arameos y uno hebreo de Tobías. No todos los textos representan la tradición masorética. En algunas ocasiones el texto corresponde al traducido por los LXX; en otras se aprecian lecturas «samaritanas». Finalmente, hay variantes que no corresponden a los tipos hasta hoy conocidos.

Se ha podido identificar algún fragmento de los libros apócrifos que ya conocemos, tales como Jubileos, algunas partes de Enoc, Testamento de Leví.

Existe, además, toda una serie de comentarios, paráfrasis y florilegios bíblicos. Se encuentran fragmentos de obras hasta hoy desconocidas de carácter apocalíptico, escatológico, pseudoprofético, histórico y pseudohistórico.

Como es lógico, abunda la literatura propia de la comunidad: Documento de Damasco, las Reglas, Himnos, etc. También se encuentran textos litúrgicos de la misma (22).

Lote de la Universidad hebrea

Con el título «The last of Dead Sea scrolls unrolled», el Prof. Avigad publica un informe en *Biblical Archeologit* (23), sobre el volumen bautizado provisionalmente «Apocalipsis de Lamech». El libro no es un apocalipsis, sino una narración del mismo género que el libro de los Jubileos: fragmentos del Génesis completado con narraciones populares más o menos imaginarias.

Se conservan 18 columnas del mismo, aunque solamente tres en perfecto estado. Las otras varían bastante: en algunas existen pequeñas lagunas; en otras es poco lo que se puede leer.

Escrito en arameo, su lenguaje es muy similar al de Daniel. Paleográficamente debe relacionarse con el libro de «La Guerra».

Vicente Vilar

(22) Cfr. R. B., LXIII (1956), 50-67.
(23) B. A., XIX (1956), 22-24.

Cursos y viajes en Tierra Santa organizados por el Pontificio Instituto Bíblico

El R. P. Robert North, S. J., recientemente nombrado Rector de la Casa que el Pontificio Instituto Bíblico posee en Jerusalén, nos envía la siguiente nota sobre las actividades docentes de la mencionada Casa durante el curso 1956-1957.

Cursos en Jerusalén. — El Pontificio Instituto Bíblico de Roma ofrecerá en su escuela de Jerusalén, durante el semestre febrero-junio de 1957, un programa cuidadosamente organizado de cursos bíblicos. Se estudiará principalmente la topografía y arqueología de los más importantes lugares bíblicos enclavados en el Estado de Israel, así como los siete rollos principales de Qumrân que se conservan a poca distancia de la sede del Instituto. Se podrá aprovechar en los estudios talmúdicos y en el conocimiento del idioma neohebraico en las escuelas públicas del país, con atención secundaria al «sefardismo» y a los demás problemas sociológicos y religiosos que entraña la existencia del nuevo Estado de Israel.

Según el número y las necesidades de los alumnos que se inscriban, se establecerán otros cursos de árabe y arameo, o incluso de exegesis histórica o teológica con profesores suplementarios que se enviarían a propósito desde Roma.

Los profesores de Sagrada Escritura de Seminarios que deseen dedicar este semestre a profundizar sus contactos reales con los Santos Lugares de la Biblia recibirán también ayuda y dirección especializada para un viaje completo y económico por los países bíblicos contiguos. El precio de *trescientos dólares* incluye enseñanza, excursiones y ciento veinte días de pensión. Para informes detallados, escribir sin compromiso alguno al R. P. Director, Rober North, S. I., Instituto Bíblico Pontificio, P. O. B. 497, Jerusalén, Israel.

Viajes por Tierra Santa.—Asimismo, el Pontificio Instituto Bíbli-

co de Jerusalén ofrece el siguiente triple programa de viajes en Tierra Santa durante el año 1957.

A) Viaje pascual —durante quince días, del domingo de Ramos a la Domnica in Albis (14-28 de abril)—, para los estudiantes de colegios eclesiásticos de Roma o de fuera de Roma que deseen aprovechar las vacaciones de Semana Santa.

B) Viaje otoñal (del 15 al 29 de septiembre), para profesores de Sagrada Escritura, prelados y predicadores deseosos de una visita completa y científica, pero en ocasión más descansada.

He aquí los itinerarios y fechas de ambas excursiones:

A		B
Abril 14 domingo Ramos	(Atenas) Lida, Nazaret	Septiembre 15 domingo
15 lunes	Meguido, Caná, Tabor	16 lunes
16 martes	Betsan, Tiberíades, Cafarnaum	17 martes
17 miércoles	Jafa, Cariatiarim, Jerusalén	18 miércoles
18 Jueves Santo	Jerusalén de Jordania	19 jueves
19 Viernes Santo	Via Crucis, Monte de los Olivos	20 viernes
20 Sábado Santo	Belén, Hebrón	21 sábado
21 Dom. de Pascua	Emaús, Betel, Siquem	22 domingo
22 lunes	Jericó, Qumrân	23 lunes
23 martes	Nebo, Garasa, Damasco	24 martes
24 miércoles	Damasco	25 miércoles
25 jueves	Baalbek, Beirut	26 jueves
26 viernes	Cairo	27 viernes
27 sábado	Menfis-Heliópolis	28 sábado
28 Domingo *in Albis*	Roma	29 domingo

En ambos casos el precio de 100 dólares incluye todos los gastos, menos el viaje aéreo o marítimo de ida y vuelta a Tierra Santa. Será reservada la inscripción a un cierto número de los que escriban primero al R. P. Director, Instituto Bíblico Pontificio, P. O. B. 497, Jerusalén, Israel. Pueden hacerlo ya desde ahora, sin compromiso si por cualquier circunstancia están interesados, pero aún no decididos.

C) Aparte de éstos, el Instituto organiza su acostumbrado viaje estivo para los propios alumnos del Instituto de Roma, durante cincuenta y cinco días, desde fines de junio a primeros de agosto.

El precio, sin contar el viaje aéreo o marítimo hasta Tierra Santa, es de 330 dólares, que será aumentado en 70 dólares más para los que quieran visitar el Egipto superior, mientras que se descontarán, respectivamente, 30 y 80 a los que prescindan de la visita a Petra y al Sinaí.

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

La Sainte Bible. «Traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem», Paris. Les editions du Cerf, 1956. pp. XV + 1.667.

Por fin vemos felizmente llevada a cima la gran traducción francesa de la Biblia, que, por haber sido dirigida por la Escuela Bíblica de Jerusalén, ha sido bautizada por el público como la «Biblia de Jerusalén».

Ya hemos ido haciendo en nuestra Revista las recensiones a cada uno de los tomos que iban apareciendo periódicamente.

Sólo tenemos que confirmarnos, ante la visión de la obra completa, en los elogios merecidos que tamaña empresa ha recabado necesariamente para sí.

Quizás quedara por añadir que uno de los más destacados méritos de la obra haya sido la amplitud de colaboración, buscando siempre la competencia técnica del colaborador, por encima de prejuicios de grupos o de capillitas.

Sólo así ha sido posible presentar hoy al público de habla francesa y a todos los estudiosos bíblicos del mundo una obra de esta envergadura.

José M.ª González Ruiz

The Holy Bible. «Translated from the original languages with critical use of all the ancient sources by members of the Catholic Biblical Association of America», 3 vol. Job to Sirah. Paterson, New Jersey, 1955. pp. VIII + 712.

La Asociación Bíblica Católica de Norteamérica nos ofrece ya el tercer volumen de su magna traducción de toda la Biblia, realizada con la mayor escrupulosidad científica y con la utilización de un lenguaje francamente moderno, que al mismo tiempo no traiciona la exactitud del original.

Las notas son pocas y muy breves, pero aptamente escogidas.

La presentación tipográfica es francamente espléndida, en medio de una gran sencillez y sobriedad.

Enhorabuena, pues, al Comité Episcopal de la Hermandad de la Doctrina Cristiana, que con tanta eficacia patrocina esta empresa fecunda en la gran tarea de las ciencias bíblicas.

José M.ª González Ruiz

NOLLI, GIANFRANCO: *Biblia Sacra Vulgatae Editionis*. juxta PP. Clementis VIII decretum. Romae. Officium Libri Catholici. 1955.

El Dr. Nolli ofrece en cuatro tomos una pulcra edición de la Vulgata Latina de fácil manejo y muy agradable lectura.

El tamaño de cada tomo, la suavidad del papel y la nitidez de la impresión, hacen aptísima esta edición para ser llevada en viajes, excursiones, etc.

A la antigua versión latina de los Salmos se añade, en columnas sinópticas. la nueva versión autorizada por Pío XII.

Al margen del texto se anotan los lugares paralelos o de alguna manera relacionados con el contenido.

El Nuevo Testamento es presentado a dos páginas, una de las cuales contiene la versión latina, y la otra el original griego, según la edición crítica de Merk, aunque teniendo siempre a la vista la edición de Nestle.

Al margen se contienen algunas observaciones críticas, las más fundamentales, y una bien cuidada selección de anotaciones filológicas según la conocida obra del P. Zerwick «Analysis philologica Novi Testamenti graeci».

Estamos francamente de enhorabuena por esta joya editorial con que se nos pone a la mano la gran versión jeronimiana.

JOSÉ M.ª GONZÁLEZ RUIZ

WEBER, R.: *Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins*. Edition critique, Roma. Citta del Vaticano. 1953. pp. XXIII + 410.

Como el mismo título de la obra está indicando, este libro del ilustre benedictino de Clervaux, en el Luxemburgo, antiguo Subprior de la Abadía de San Jerónimo de Roma, si bien está dedicado especialmente a darnos una edición crítica del *Salterio Romano*, nos proporciona también una gran cantidad de materiales, sin duda de valor extraordinario, sobre los otros *Salterios* de la *Vetus Latina*.

La edición crítica va precedida de una docta Introducción, en la cual nos da a conocer primero el autor brevemente los textos, para dar paso después a una más amplia discusión de los testigos, ante todo del *Salterio Romano*, y luego de los restantes *Salterios* latinos de la antigüedad.

Para el *Salterio Romano* aduce una serie de 16 códices y 5 ediciones, que después le servirán de base para la elección del Texto y la ordenación del Aparato Crítico. Los códices van enumerados con letras mayúsculas latinas: *A H M N S K T B C D P Q R U V X*; y las ediciones con letras minúsculas: *f a b c d*. El autor, en breve síntesis, nos hace una sucinta descripción de cada uno de estos elementos.

En cuanto a los otros *Salterios*, los que son de tipo único, o tienen un solo representante, van enumerados con letras minúsculas griegas: $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta\ \varepsilon\ \zeta\ \eta\ \kappa\ \lambda\ \nu\ \pi\ \sigma$, correspondientes, respectivamente, a los *Salterios de Verona, San Galo, San Germán, Corbie, Coislin, San Zenon*, los dos *Palimpsestos de Reichenau*, los *fragmentos* de *Nonantule*, los *fragmentos del Palatino*, y el triple *fragmento* del tríptico *San Galo-Zurich-Viena*. Los que tienen varios representantes, es decir, el *Galicano*, el *Mozárabe* y el *Ambrosiano*, se representan por las siglas *Ga moz med*.

Al hacer la edición crítica se ponen en juego todos los elementos. La impresión se ha dispuesto a dos columnas. En la primera se ofrece el Texto *resultante* del *Salterio Romano*. En la segunda, las variantes principales, o reales, de los otros *Salterios*. Abajo, en cambio, va el Aparato Crítico del *Salterio Romano*, a base, como dijimos, de los códices y ediciones indicadas. Este Aparato se dispone de un modo uniforme. Es decir: que no hay dos o más Aparatos. Y las variantes se indican sólo en razón de la discrepancia que tienen con el texto elegido. Cuando un códice no se enumera, se entiende que sigue la lección adoptada. En fin, para obviar el inconveniente del silencio, o de que en un caso determinado el sufragio negativo se deba a una laguna en el códice, se indican siempre a pie de página, entre el Texto y el Aparato, los códices que tienen u omiten la parte correspondiente.

Un largo y minucioso *Index-Verborum* cierra este libro, verdaderamente interesante, del infatigable investigador benedictino. Habiendo hecho de él ya en otra parte el elogio que se merece, repetimos aquí nuestro sincero aplauso.

TEÓFILO AYUSO

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von G. Kittel; herausgegeben von G. Friedrich. Fünfter Band Ξ-πα. W. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1955. 210 × 290 mm., pp. 1.032.

Saludamos con gozo la aparición del quinto volumen del ya clásico Lexicon del Nuevo Testamento, que, bajo la sabia dirección de G. Kittel, comenzó a publicarse en 1932 y que la segunda guerra mundial hizo suspender por fuerza. Hoy, tras la desaparición de Kittel, se continúa la intensa tarea bajo la dirección de G. Friedrich.

Entre los colaboradores figuran muchos de los que intervinieron ya en los volúmenes anteriores, y que son hoy técnicos, ya consagrados, de la exegesis bíblica, como Bultmann, Delling, Förster, Jeremías, Michaelis, Bo Reicke, Schlier, etcétera, etcétera.

Las monografías siguen la misma línea que los volúmenes precedentes: o sea, no ya ofrecer un tratado dogmático por orden alfabético, sino acumular material filológico e histórico del que puede usar ampliamente el teólogo y el exegeta para la elaboración científica de sus trabajos. No podemos detenernos en el examen de cada monografía, de la que son responsables cada uno de los autores firmantes. Pero sí nos complace hacer constar que los trabajos se llevan con la misma seriedad, amplitud y profundidad a que nos tienen acostumbrados los colaboradores de esta monumental enciclopedia neotestamentaria.

Una vez más recordamos con gusto el consejo que nos daba un viejo profesor de Exegesis Bíblica: «Vended todos los libros que teneis en vuestra biblioteca, y compraos el Diccionario de Kittel».

JOSÉ M.ª GONZÁLEZ RUIZ, Pbo.

Moise l'homme de l'Alliance, par Cazelles, Gelin, Botte, Vermes, Bloch, Descamps, Demann, Tonneau, Danielou, Luneau, Chatillon, Hruby, Blanc, Leroy, Moubarac, Gardet. Desclee. Tournai. 1955. pp. 402.

Este volumen sigue en la colección «Cahiers Sioniens» al consagrado a Abraham. Naturalmente, el tema se presta a un desarrollo más amplio al centrarse en torno a la gran figura del legislador y libertador israelita. Un grupo selecto de especialistas han trabajado en la composición de este volumen, excelente bajo muchos conceptos. Una simple ojeada al índice de materias nos da la idea del amplio contenido: 1) Moisés ante la historia y en el A. T.; 2) El judaismo y Moisés: en Filón y en la tradición rabínica; 3) Nuevo Testamento: Moisés en los Evangelios y en San Pablo; 4) Tradición cristiana: siria, griega, latina; 5) Liturgia e iconografía; 6) Moisés en el Islam.

Particularmente interesante son los estudios dedicados a Moisés en el N. T. La Iglesia naciente es otra nueva etapa de la revelación, y la obra maestra de Moisés queda preterida como caduca y sin sentido. Cristo vino a «completar» la Ley, y ese complemento exigía abrir nuevos horizontes.

Todos los trabajos están concebidos para el gran público culto, por eso se da de lado a cuestiones que sólo pueden interesar a especialistas. Creemos que en conjunto el volumen está muy logrado, y sin duda ha de ser muy útil para comprender la figura extraordinaria del mediador del A. T.

Fr. Maximiliano García Cordero

Mendenhall, G. E.: *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* «The Biblical Colloquium», Pittsburgh, Pennsylvania. 1955. pp. 52.

En este artículo se estudia la legislación israelita a la luz de los descubrimientos recientes de los códigos orientales, sobre todo a base de la cultura mesopotámica. El autor destaca el carácter teocrático de las sociedades orientales como base para poder entender sus preceptos legislativos. La legislación mosaica aparece, la mayor parte de las veces, dada directamente por Yahve, y en el Código de Hammurabi es el dios Shamash quien legisla, en definitiva, sobre los pueblos mesopotámicos. Para la forma de la legislación acepta el autor la división entre leyes apodícticas y casuísticas. Esto no sólo tiene lugar en la legislación mosaica, sino también en otras orientales, como los contratos hititas. Niega todo origen cananeo del Código de la alianza, ya que éste refleja un estudio social muy diferente de la cultura cananea que hoy conocemos. Después estudia la huella de la institución monárquica en la legislación, ilustrando el estudio comparativo con datos provenientes de codificaciones extrabíblicas. El estudio es ponderado dentro de la línea moderada protestante en materia de investigación bíblica.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P

UBACH, DOM BUENAVENTURA O. S. B.: *El Sinaí. Viatge per l'Aràbia pètria cercant les petjades d'Israel.* Abadía de Montserrat, 1955. 160 × 220 mm., pp. 412, 148 ilustraciones.

El infatigable P. Ubach nos ofrece una segunda edición de su conocida obra publicada en 1913. Como él mismo advierte en el prefacio, esta reedición presenta interesantes novedades respecto a la primera: Ha sido revisado y mejorado el material fotográfico que la ilustra, y se añade la descripción de otros dos viajes al Sinaí realizados por el autor, uno en 1928 para completar su información con vistas a los volumenes II y III de su *Illustració* de la *Bíblia de Montserrat*, y otro en 1932 para estudiar sobre el terreno las posibles relaciones del maná bíblico con la secreción de la llamada *tammarix mannifera* de la península del Sinaí o con la excreción de la panerola, como sospecharon Ehrenberg y Bodenheimer.

La espléndida presentación tipográfica, la riqueza y nitidez de las ilustraciones y el estilo directo y ameno de autor, enamorado del objeto de su estudio y perfecto conocedor del país visitado, y de sus relaciones con el Exodo, recomiendan el interés y utilidad de esta obra para todo el que quiera conocer los caminos de Israel en su peregrinación a través del desierto hacia la tierra de Promisión.

S. MUÑOZ IGLESIAS

CASTELLINO, G., S. D. B.: *Il libro dei Salmi.* La Sacra Bibbia volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate, sotto la direzione di Mons. Salvatore Garófalo Marietti. Torino, Roma, 1955 pp. 912.

El autor avanza de antemano en el prólogo que va a trazarse un plan un tanto diferente sobre el comentario a los salmos en comparación a los comentarios clásicos sobre la misma materia, es decir, que en vez de estudiarlos según el orden numérico corriente en el Salterio, lo hará agrupándolos por temas o esquemas ideológicos. Con ello se ahorra el tener que repetir las mismas ideas y observaciones, y, por otra parte, procura reducir a categorías lógicas las composiciones del Salterio. Además, en el comentario separa lo propiamente perteneciente a la erudición (crítica textual, notas lexicográficas) de lo que él considera esencial para la inteligencia del texto en su sentido literal y teológico. El esquema del comentario es el siguiente: 1) Versión, 2) Aparato crítico, 3) Notas de erudición, 4) Comentario propiamente tal.

Respecto de la versión ha intentado darle ritmo al texto italiano para destacar el carácter poético de la composición, guardando en lo posible el mismo orden de las palabras del original. El aparato crítico va como apéndice al libro, y en la parte de erudición se hace hincapié, sobre todo, en los lugares paralelos bíblicos y extrabíblicos. En la parte de comentario se procura mantener un ponderado sentido histórico, tomando como base el sentido literal, destacando el contenido religioso de cada salmo, de modo que pueda servir de alimento espiritual al lector. Los salmos son catalogados para su comentario por categorías lógicas: lamentaciones individuales, salmos de confianza, lamentaciones públicas, cantos

de acción de gracia, himnos, salmos reales, salmos de Sión, salmos de Yahve rey, liturgia de fidelidad yahvista, salmos sapienciales, oraciones varias. No cabe duda que este orden sistemático por ideas resulta muy útil y científico, ya que el orden actual del Salterio es anárquico. Por otra parte, evita repeticiones innecesarias. En este plan lógico el comentario es fluido y esclarecedor. Quizá en algunos salmos sea demasiado conciso, y, desde luego, en muchos hay desproporción entre las notas críticas y de erudición con el comentario propiamente tal, que debiera predominar sobre todos los otros. Con todo, podemos anunciar a los lectores un nuevo buen comentario al Salterio que no desmerece del resto de la acreditada colección dirigida por Mons. Garófalo.

Fr. Maximiliano García Cordero, O. P.

Straubinger, J.: *Tobías*. Ein Büchlein für Braut —und Eheleute. Bibelstunden 2. Band. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH Sattlerstrasse 6 b. Stuttgart-N 1955. pp. 84.

Este librito diminuto pretende ser un regalo para los novios y recien casados. Realmente la familia de Tobías es un modelo de vida religiosa y doméstica. El Dr. Straubinger, bien conocido por sus múltiples publicaciones bíblicas, hace un sabroso comentario sobre el libro de Tobías. En la breve Introducción plantea con objetividad la cuestión del género literario del libro sin entrar en discusiones inoportunas, sino como orientación al sencillo lector al que va destinado. El comentario es sabroso y lleno de unción religiosa, buscando siempre lecciones de vida para los cristianos, como es ley en esta preciosa colección «Bibelstunden»

García Cordero

Staudinger, J., S. J.: *Die letzte Zeit*. Insbruck-Wien-München, 1955, pp. 244.

El autor pretende presentarnos una amplia perspectiva de la escatología neotestamentaria para, a su luz, contemplar el acontecer del mundo según los viejos designios divinos.

Partiendo del gran discurso escatológico pronunciado por Jesús en el martes de la Semana Santa, examina los principales textos neotestamentarios en que se habla del final de las cosas y del supremo desenlace de la Economía de la Salvación.

El análisis exegético y teológico que el autor hace de los textos bíblicos es profundo y detallado, aunque quizás se pierda en el mismo análisis y no llegue a veces a ofrecernos una conclusión concreta, o, al menos, opción por alguna de las interpretaciones presentadas por los teólogos y comentaristas. Esto se deja de ver, sobre todo, en la explanación que hace de la profecía paulina del reingreso de Israel en la comunidad eclesiástica al fin de los tiempos.

Igualmente encontramos alguna confusión entre la exegesis que hace al principio del discurso escatológico, subrayando su inmediato cumplimiento en la des-

trucción de Jerusalén, y la aplicación que al final hace de los signos pródromos de la «Gran Tribulación» a la época estrictamente subescatológica.

Esto no obsta a que consideremos esta obra como un libro serio, destinado a influir notablemente en los lectores modernos, que, colocados en una encrucijada de la Historia, prestan una máxima atención a las cuestiones escatológicas, únicamente iluminadas en la Revelación cristiana.

José M.ª González Ruiz

Nicolau, Michael, S. I.: *De Sacra Scriptura tractatio dogmatica fundamentalis.* Tertia editio (Tractatus IV en «Sacrae Theologiae Summa», vol. I, *Theologia fundamentalis*). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, págs. 980-1135.

En este tratado de introducción a la Sagrada Escritura (el único de que aquí nos ocupamos) resaltan las tres notas que deben caracterizar toda obra didáctica destinada a las aulas: concisión, exactitud, claridad; y andan tan bien acordadas que ni la concisión degenera en oscuridad, ni la claridad sufre de la concisión; y el pensamiento aparece siempre justo, preciso, bien destacado. No es maravilla que este tratado haya sido escogido en muchos seminarios como *Introducción a la Sagrada Escritura,* juntamente con el *De fontibus historicis* [evangelios sobre todo, etc.] *ad probandum factum historicum revelationis,* que antes (págs. 184-280) se contiene en el mismo volumen, en el orden lógico conveniente dentro de la Fundamental.

El tratado *De Sacra Scriptura* comprende tres capítulos: *Inspiración e inerrancia, Hermenéutica, Valores de la Sagrada Escritura.* Hagamos sobre estos puntos algunas consideraciones.

El autor justamente se declara en favor de la «inspiración *psicológica*»; y señala la razón de su preferencia, que no es precisamente la noción de causa principal e instrumental, sino el nexo connatural entre la idea y la palabra (págs. 1063-1069). En el delicado problema de los géneros literarios, el P. Nicolau ha sabido hermanar una prudente cautela con una franca decisión. Ni temeridad ni timidez; siguiendo fielmente la orientación señalada en los recientes documentos eclesiásticos, que se citan, todos, sin faltar ni uno solo.

La Hermenéutica (págs. 1095-1125) es un tratadito denso, claro, preciso. Parécenos muy bien la definición de sentido literal: «Id quod verba immediate significant». Es único. Y a propósito de algunos autores que hablan de doble sentido literal, justamente dice (pág. 1099): «Nos potius loquemur de sensu *pleniore,* non de sensu duplici». Explica acertadamente los varios textos—entre ellos las palabras de Caifás—que suelen aducirse en contra de su tesis. Se detiene un tanto más (después de haber hablado del sentido típico) en la existencia y naturaleza del *sensus plenior* (págs. 1106-1112), que propone con precisión y claridad. Interpretando la frase de *Div. affl. Sp.:* «Quae enim in Vetere Testamento *dicta vel facta* sunt...», piensa que la voz *dicta* no se refiere al sensus plenior, porque lo que sigue «... praeterita spirituali modo ea *praesignificarent* quae in novo gratiae foedere essent futura» dice que «optime convenit *sensui typico,* minus autem adaequate videretur describi sensus plenior, qui non nceessario semper est ad praesignificandum. Praeterea *solus Deus,* ut dicitur, *novisse potuit hunc sensum*

spiritualem Scripturae, quid eo significetur; quod quidem sensui *typico* bene convenit, minus autem bene sensui pleniori, quippe qui etiam ab hagiographo confuso quodam modo percipiatur» (pág. 1108). Finalmente, responde con mucho acierto a las objeciones que se hacen contra el sensus plenior. En la sección *de criteriis dogmaticis*, hablando de los decretos de la Comisión Bíblica, dice justamente: «Neque vero sufficit silentium obsequiosum externum, sed requiritur *internus assensus*»; pero este asentimiento «non est absolutus nec absolute irreformabilis» (pág. 1121).

El tercer y último capítulo contiene observaciones muy adecuadas sobre el valor literario, y sobre todo, sobrenatural de la Sagrada Escritura, y sobre la lectura de la misma. Siguen tres índices muy abundantes (que se refieren al entero volumen): locorum S. Scripturae; nominum; rerum.

En todo el tratado domina un sentido de mesura, de ponderación, de modesta seguridad, en que el ánimo del lector agradablemente descansa.

A. Fernández Truyols

Athon Bileham [J. Caballero], C. M.: *Visiones del Apocalipsis. Agonía y triunfo de la Iglesia católica en un próximo porvenir.* Con 42 fotograbados de V. Mideros. Quito-Loja (Ecuador). Editorial «Fray Jodoco Ricke», 1955. IX + 676 págs. 220 × 320 mm.

Cuenta el autor, en las páginas preliminares, que en 1946 solicitó de D. Eloíno Nácar, en una entrevista que tuvo con él, la impresión que le produjera la lactura del manuscrito de esta obra; y que D. Eloíno, con franqueza castellana, le respondió: «Mire usted. Las cosas claras. Entre nosotros nada de circunloquios. Le prometí decirle mi opinión sincera. Pues bien: su comentario del Apocalipsis no me gusta» (p. 1). Pero el autor, poco satisfecho con esta sincera pero seca respuesta, acudió entonces al parecer del hoy Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Jesús Enciso Viana, actual Obispo de Palma de Mallorca, pidiéndole un prólogo para estas *Visiones del Apocalipsis*. D. Jesús, con toda cortesía, pero con toda sinceridad también, hubo de responderle así, después de algún tiempo: «Pues, a la verdad, no lo he escrito [el prólogo solicitado]. Y le diré por qué... Comprendo el sistema general de su interpretación y me encuentro ante este dilema: o escribo un prólogo favorable al libro, como es normal que usted lo desee, o un prólogo desfavorable, manifestando mi actual discrepancia de criterio. En ambos casos me parece que cometería una falta de nobleza. En el caso del prólogo favorable, faltaría de nobleza para conmigo mismo y para con el público... En el caso del prólogo desfavorable, cometería esa misma falta con usted... Juzgo, por tanto, que debo abstenerme» (p. 3).

Ni los estudios bíblicos ni la teología católica ni la piedad cristiana habrían perdido nada si el autor hubiera admitido el consejo de estos dos beneméritos escrituristas. Porque el autor sigue el método de aquellos que, sin tener en cuenta el género literario apocalíptico, sin atender a la historia de la exégesis católica, sin fundarse en el sentido literal, antes siguiendo un sentido puramente alegórico o estrictamente material, según convenga, a base de la propia fantasía, llenan páginas y páginas, creyendo desentrañar misterios hasta ahora indescifrados sobre el pró-

ximo porvenir de la Iglesia, cuando lo único que hacen es proyectar sobre el texto sagrado del Apocalipsis las propias cavilaciones, ausentes, naturalmente, de él.

A quien no haya ojeado esta obra, por otra parte magníficamente editada, parecerán algo duras nuestras palabras. Por eso, como botón de muestra, damos estas brevísimas referencias: las siete epístolas son otros tantos mensajes a los pontífices de las siete iglesias escatológicas, a saber: Éfeso-Francia, Esmirna-España, Pérgamo-Italia, Tiatira-Inglaterra, Sardes-Bizancio, Filadelfia-Hispanoamérica, Laodicea-Austria; la visión de los siete sellos encuentra una interpretación parecida; los judíos en masa, o mejor, los del nuevo Estado de Israel, se convertirán exactamente en 1988, puesto que la restauración política data de 1948 y tardarán en convertirse cuarenta años, como cuarenta años duró la transmigración de los israelitas por el desierto hasta la entrada en la tierra prometida (p. 25). Las profecías de Orval (Francia, 1793), así como las de San Malaquías, figuran aquí en cuadro de honor. Por extravagante deducción del autor, el «Esposo» vendrá (¿y con él el milenio antes del fin del mundo?) hacia el año 1994, a los dos mil años de Cristo, puesto que Jesús nació el 7 antes de nuestra era (p. 31). Y, por último, lo que no podía faltar en una exégesis de este estilo: el milenio real y verdadero en la tierra, durante el cual Cristo y sus santos, desde sus tronos de gloria, pueden hacerse presentes, en visitas voluntarias, a sus amigos íntimos de acá (p. 610). No llega el autor al milenarismo craso ni al mitigado reprobado expresamente por la Iglesia. Pero ¿andará muy lejos de él?

Por todo esto nos extraña, en verdad, que un «Maestro en Sagrada Teología y Prolita en Sagrada Escritura», el P. Inocencio M. Jácome, O. P., censor eclesiástico de la obra, en carta laudatoria dirigida al autor, diga de su trabajo que tiene «el valor de lucubraciones científicas» y «que ofrece un aporte científico de gran importancia para los estudiosos de esos altos problemas» (p. V). La sinceridad nos fuerza a decir lo contrario.

Por lo demás, el autor posee pluma y estilo correctos y conocimientos generales, incluso bíblicos, más que vulgares. Pero es lástima que se haya apartado totalmente de los comentarios científicos del Apocalipsis y que hable de ellos con verdadero desdén, aludiendo a sus autores en cada página con el remoquete de «los sabios». Como muestra podría citarse el tono irónico y aun sarcástico con que alude (p. 610) al comentario del P. Allo.

Mucho sentimos manifestar nuestra opinión tan adversa. Pero la verdad y la sinceridad nos fuerzan a sumarnos al parecer de D. Eloíno Nácar y de D. Jesús Enciso. Es lamentable que el autor no comprendiera o no aceptara el noble consejo de estos dos ilustres escrituristas españoles y se lanzara a correr por caminos tan fantásticos.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M., Cap.

REVISTA DE REVISTAS

Antonianum, 1956, 1.—A. Kerrigan, O. F. M., *Animadversiones in Novum Testamentum documentis Qumrân illustratum*, pp. 51-82.

Benediktinische Monatschrift, 1956, 1/2.—Metzinger, A., *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament* (II) (Conclusión), pp. 20-27.

Biblica, 1955, 1.—A. Penna, *Il «De consensu Evangelistarum» ed i «canoni eusebiani»* (Demuestra que San Agustín ni conocía ni utilizó los «cánones» de Ammonio-Eusebio en la composición de su tratado «De Consensu Evangelistarum»), pp. 1-19.—J. Blinzler, *Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannesevangeliums* (Examina la relación entre el Evangelio de San Juan y el texto de San Lucas 13, 1-5 y afirma que es un testimonio más en favor de que Jesús no pasó en Jerusalén esa Pascua en cuestión: esto estaría plenamente de acuerdo con San Juan), pp. 20-35.—P. Saydon, *Assonance in Hebrew as a means of expressing emphasis* (Estudia diversos casos de asonancia en hebreo bajo el punto de vista estético y estético-enfático, que tienen su importancia en la exégesis o en las traducciones), pp. 36-50.—W. C. Till, *Die koptischen Versionen der Sapientia Salomonis* (Examina el valor de las versiones coptas de la Sabiduría de Salomón y su relación con el textus receptus de los LXX), pp. 51-70.—G. R. Driver, *Notes on Notes*, pp. 71-73.—J. J. Rabinowitz, *A legal formula in the Susa tablets, in an Egyptian document of the Twelfth Dynasty, in the Aramaic papyri, and in the Book of Daniel* (Compara una fórmula jurídica de las tabletas de Susa con otra semejante de un documento egipcio de la XII dinastía, con los papiros aramaicos del s. V y con el libro de Daniel: de este modo la interpretación de la fórmula aparece clara), pp. 74-77.—R. North, *Excavated Materials and Syntheses*, pp. 78-92.

— — — —, **1955, 2.**—A. Bea, *I primi dieci anni del nuovo Salterio latino* (Origen, finalidad y resultados prácticos de la nueva versión del Salterio, tanto en el campo pastoral, como científico durante estos diez últimos años), pp. 161-181.—R. North, *The Derivation of Sabbath* (Explica la etimología del «sábado» teniendo en cuenta los varios elementos que, sin duda, han influído en su formación; sobre todo reconoce el gran influjo que ha recibido de la revelación mosaica), pp. 182-201. S. Lyonnet, *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament* (Considera en concreto la justificación del hombre y la justicia de Dios, confirmando o matizando las conclusiones de Descamps y Dupont), pp. 202-212.—E. F. Sutcliffe, *The* Κοινή «*diversa*» *or* «*dispersa*»? *St. Jerome, P. L. 24, 548 B* (Cuestión de crítica textual de un pasaje de San Jerónimo; el autor sugiere que se debe leer

«dispersa est» en lugar de «diversa est»), pp. 213-222.—J. Renié, *Une antilogie évangélique* (Explica una aparente contradicción evangélica entre San Marcos y San Mateo), pp. 223-226. — C. Card. Mercati, «*Eine Cambridger Syrohexaplahandschrift*» (Hace algunas observaciones que cree no suficientemente explicadas en el artículo de M. H. Gottstein: «Eine Cambridger Syrohexaplahandschrift»), pp. 227-228.—M. Dahood, *A New Translation of Gen. 49,6 a*, p. 229.

— — — —, **1955, 3.**—A. Wimmer, *Trostworte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessalonich (1 Th 4, 13-17)* (Explicación y exégesis detallada del texto difícil de 1 Thess 4, 13-17 acerca de la parusía), pp. 273-286.—P. Saydon, *Assonance in Hebrew as a means of expressing emphasis (II)* (Estudia diversos casos de asonancia en hebreo, bajo el punto de vista estético y enfático), pp. 287-304.—A. Penna, *Andrea di S. Vittore: il suo commento a Giona* (Estudio crítico y texto original inédito del comentario a Jonás de Andrés de San Víctor), pp. 305-331.—Y. Yadin, *Some Aspects of the Strategy of Ahab and David (I Kings 20, II Sam. 11)* (Se basa en algunos textos históricos del 1 Reg. 20, 1-21 y 2 Sam 11) pp. 332-352.—A. Mittwoch, *Tribute and land-tax in Seleucid Judaea* (Estudia los métodos seguidos por los Seleucidas para imponer tasas a los productos agrícolas y las excepciones existentes), pp. 352-361.

— — — —, **1955, 4.**—J. Schaumberger, *Die Neue Seleukiden-Liste BM 35603 und die makkabäische Chronologie* (Se trata de una nueva lista de los Seleucidas que dominaron sobre Babilonia, que aporta no poca luz al difícil problema de la cronología del libro de los Macabeos), pp. 423-435.—S. Lyonnet, *Le sens de* ἐφ'ᾧ *en Rom. 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs* (Aborda el problema de la nueva traducción de la partícula griega ef ho = ἐφ'ᾧ con el cambio de sentido que lleva consigo y la compara con la exégesis de los Padres), pp. 436-456.—A. Metzinger, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament* (Estudia los puntos de contacto y el paralelismo de los documentos del mar Muerto con el Nuevo Testamento), pp. 457-481.—J. A. E. van Dodewaard, *La force évocatrice de la citation mise en lumière en prenant pour base l'Evangile de S. Matthieu*, pp. 482-491 .—J. Michl, *Bemerkungen zu Joh, 2, 4* (Explica el sentido de la respuesta que dió Jesús a su madre en las bodas de Caná), pp. 492-509.—R. Follet, *Un défi de l'Histoire: Les Habiru* (Notas al libro de Jean Bottéro sobre los Habiru), pp. 510-513.

— — — —, **1956, 1.**—S. Lyonnet, *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament* (Estudia principalmente las relaciones entre el helenismo y la doctrina de San Pablo en algunos conceptos teológicos y los «gnósticos» de Corinto y la «problemática» de 1 Cor.), pp. 1-38.—A. Dold, *Versuchte Neu und Erstergänzungen zu den altlateinischen Texten im Cod. CLM 6225 der Bayer Staatsbibliothek* (Complementos y aclaraciones al libro del Exodo de una traducción prejeronimiana publicada por Ziegler), pp. 39-58.—J. de Fraine, *Les implications du «patternism»* (Examina algunos puntos del método comparativo de las religiones poco fundados y previene contra el peligro de querer encontrar a cada paso semejanzas y paralelismos), pp. 59-73.—B Alonso-Schökel, *Nota estilística sobre la partícula* הִנֵּה, pp. 74-80.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1956, ener.-marz.—X. Ducros, *Chronique d'exégèse néotestamentaire* (suite), pp. 31-37.

Catholic Biblical Quarterly, (The) 1956, enero.—E. O'Doherty, *The Literary Problem of Judges 1, 1-3,6* (Jos 23, 1-16 y la base de Ju 2,6-3, 6 son sin duda del mismo autor. Por otra parte, aunque no se ha prestado atención a ello, a un mismo autor pertenecen Jos 24, 1-31 y Ju I, 1-2,5), pp. 1-7.—N. Flanagan, *A Note on Philippians 3,20-21*, pp. 8-9.—J. A. Fitzmayer, *lᵉ as a Preposition and a Particle in Micah 5, 1* (El primer ejemplo de preposición «lᵉ» con el sentido del comparativo «min». «Li» precediendo al imperfecto se podría explicar como partícula enfática), pp. 10-13.—B. Hospodar, *Meta Spoudes in Luke 1,39* (No se debe traducir «apresuradamente», sino «de manera seria y pensativa»), pp. 14-18.—J. E. Bruns, *The Genealogy of Judith* (El libro de Judit, de origen israelita-egipcio, nos daría la genealogía de una famosa mujer de Leontópolis, que sería la Jael de Ju 4,5, transformada por los colonos de Elefantine, y después por los judíos de Leontópolis, en una heroína, que conservamos con el nombre de Judit), pp. 19-22.—E. F. Siegman, *The Decrees of the Pontifical Biblical Commission* (Comenta las declaraciones del Secretario y del Subsecretario de la Comisión Pontificia de Re Biblica), pp. 23-29.—R. North, *Biblical and Archeological News* (De Turquía, R. North trata principalmente de los lugares que recorrió San Pablo y cómo pueden ser visitados hoy, y de la exploración de Bogazkoy-Hattusa), pp. 30-46.

Ciencia Tomista, La 1955, oct.-dicb.—Fr. M. de Tuya, O. P., *La «agonía» de Jesucristo en Gethsemaní*, pp. 519-567.—Fr. M. de Tuya, O. P., *Respondiendo a un artículo de D. Angel Temiño Saiz* (Sobre el sentido pleno de la Sagrada Escritura), pp. 625-643.

— — — —, 1956, enero-marzo.—Tuya, M. de, O. P., *Valoración exagético-teológica del «Ave gratia plena»*, pp. 3-27.

Divus Thomas, 1956, enero-marzo.—M. Vansteenkiste, C. M., *L'ani et l'anaw dans l'Ancien Testament* (Razona la evolución semántica de esas dos palabras hebreas desde antes hasta después del exilio), pp. 3-19.—Gallus, T., S. J., *Antithesis «Eva Maria» cum Gen. 3,15 coniuncta apud Chrysippum*, pp. 71-74.

Ephemerides Mariologicae, 1956, 1.—N. Assouad, O. F. M., *E'«polysemos» il Protovangelo*, pp. 83-88.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1956, ener.-marz—J. Coppens, *La portée messianique du psaume CX* (Conserva un mesianismo literal indirecto, otros quizá no admitan sino un mesianismo en sentido típico), pp. 5-23.—B. Willaert, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les synoptiques* (Cómo se presenta esta conexión en Mt., Mc. y Lc.; comparación detallada de Mt. y Mc.; la conexión no es primitiva; significado y modalidades de la conexión), pp. 24-45.

Estudios Eclesiásticos, 1956, enero-marzo.—ORBE, A., *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón y Orígenes*, pp. 5-36.—BARTINA, *«Alabar», no «Confesar». Un acierto en la nueva versión de los Salmos*, pp. 37-66.

Evangelische Theologie, 1956, 1.—KRAFFT, E., *Die Personen des Johannesevangelium* (¿Son reales o simbólicas?), pp. 18-32.

Harvard Theological Review, (The) 1956, enero.—J. R. RABINOWITZ. *The Sermon on the Mount and the School of Shammai* (No sólo la frase «excepta fornicationis causa» de Mat 5, 32 reflejaría el punto de vista de la Escuela de Shammai en el Sermon de la Montaña, sino también, quizá, el considerar ya la mala intención equivalente a la acción mala (Mat. 5,22,28), pp. 79.

Irish Theological Quarterly, (The) 1956, enero.—G. CANON MITCHELL, *Scripture and Tradition: A Recent Book* (Amplio análisis crítico de la obra de O. Cullmann), pp. 12-24.—G. GRAYSTONE, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Angelología.—Escatología.—Dos espíritus y dos caminos.—Hijos de la luz e hijos de las tinieblas.—El Espíritu Santo.—Jesús y el Maestro de Justicia Qumran y la esencia del cristianismo.—Jesús y Qumran.—¿Fué Jesús esenio? ¿Fué el Bautista esenio?), pp. 25-48. — J. A. O'FLYNN, *New Testament and Mythology* (A propósito de la desmitización propugnada por Bultmann), pp. 49-59. T. FAHY, *Exegesis of Romans 3: 52 f.*, pp. 69-73.

Journal of Semitic Studies, 1956, enero.—THE EDITORS, *Introducing the Journal of Semitic Studies*, pp. 1-2.—L. KOEHLER, *Problems in the Study of the Language of the Old Testament* (Se ha logrado muchísimo en el estudio de la lengua del AT., pero todavía queda mucho por hacer. Así se logrará manifestar mejor los inagotables tesoros de la Escritura), pp. 3-24.—O. EISSFELDT, *El and Yahweh* (Nuevos hallazgos de textos prueban que un gran dios llamado El, era venerado en la primera mitad del segundo milenio a. C. El culto de Yahvé que llegó a Canaán con la última invasión israelita, encontró el culto de El en otros grupos israelitas anteriores. Se fundieron los dos cultos, tomando el de Yahvé algunos rasgos del de El, principalmente la función de Creador del mundo y Rey de los dioses, y las cualidades de discreción, sabiduría y misericordia), pp. 25-37.—J. ROBSON, *The Transmission of Nasa' i's Sunan*, pp. 38-60.—D. DAUBE, R. YARON, *Jacob's Reception by Laban* (Las palabras de Gen. 29, 15, habría que traducirlas así: ¿Acaso eres tú mi hermano? ¿Habrías de servirme gratis?». Presupone que ya no pertenece Jacob a la comunidad familiar de Labán, como ha pertenecido durante el primer mes que ha permanecido con él), pp. 60-62.

Marianum, 1956, I.—D. J. UNGER, O. F. M. CAP., *Mary ist the Woman of the First-gospel (Gen. 3,15)* (La identidad ha sido enseñada por el Magisterio ordinario), pp. 62-79.—A. THYES, S. C. J., *Jean 19, 25-27 et la Maternité spirituelle de Marie*, pp. 80-117.

Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos, 1955. — Gonzalo Maeso, D., *Los acentos hebreos-bíblicos y el arte de la lectura*, pp. 129-141.—Gonzalo Maeso, *Alonso de Madrigal (Tostado) y su labor escriturista*, pp. 143-185.—Llanillo G.ª, A., *El lenguaje figurado en el Libro de Isaías*, pp. 219-239.—Gonzalo Maeso, D., *Semblanza literaria de Mosé ibn 'Ezra*, pp. 241-255.

Recherches de Science Religieuse, 1956, enero-marzo. — X. Léon-Dufour, *Un Recueil significatif d'Etudes néotestamentaires* (El dedicado a R. Bultmann para festejar el 70 aniversario de su nacimiento), pp. 53-62.—S. Lyonnet, *Le Péché originel et l'exégèse de Rom., 5,12-14* (Una nueva interpretación según S. Pablo y la tradición), pp. 63-84.

Revue Biblique, 1955, oct.—B. Couroyer, O. P., *L'origine égyptienne du mot «Pâque»* (Propone una nueva etimología de la palabra «Pascua», derivándola del egipcio y en íntima relación con la décima plaga), pp. 481-496.—C. Spicp, O. P., Φιλόστοργος *(A propósito de ROM., XII, 10)* (Estudia la significación propia de esa palabra y de otras de la misma raiz en el siglo I, comparando su significación con el del período clásico), pp. 497-510.—A. M. Dubarle, O. P., Δραξασθε Παιδείας *(Ps., II, 12)* (Trata de explicar el origen de esta lección de los LXX y no de hallar el texto auténtico), pp. 511-512.—Th. Kaeppeli, O. P., et P. Benoit, O. P., *Un pèlerinage dominicain inédit du XIV siècle* (Contiene el texto latino inédito y una introducción de los autores al opúsculo «Liber de locis et conditionibus Terrae sanctae et Sepulcro» de Humberto de Dijon, O. P., 1332), pp. 513-540.—R. de Vaux, O. P., *La cinquième campagne de fouilles à Tell El Far'ah, près Naplouse* (Relación preliminar de la quinta etapa en las excavaciones de este importante tell), pp. 541-589.

— — — —, 1956, enero.—P. Benoit, O. P., *Corps, tête et plérôme dans les Epitres de la captivité* (Estudia un tema fundamental de las Epístolas de la cautividad como introducción a toda la doctrina teológica de San Pablo), pp. 5-44.—F. M. Cross, *La lettre de Simon Ben Kosba* (Estudia brevemente un problema crítico, aún no solucionado, que plantea esta carta), pp. 45-48.—*Le Travail d'edition des Fragments manuscrits de Qumrân* (Relación preliminar del estado actual de las investigaciones acerca de los textos de Qumrâm, exceptuados los de la primera cueva que ya han sido publicados), pp. 49-67.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1956, 1. — P. Winter, *Le Magnificat et le Benedictus sont- ils des Psaumes macchabéens* (Son cantos de guerra macabaicos insertos en el tercer evangelio por medio de una adaptación judeo-cristiana del «Documento baptista». Estudia el carácter y función primitivos de estos cantos), pp. 1-19.—J. Roth, *Le «Traité de l'Inspiration» de Jean Leclerc*, pp. 50-60.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1956 enero.—F. M. Braun, *La vie d'en haut (Jo., III, 1-15)*, pp. 3-24. — A. M. Dubarle, N Walty, A. Viard, *Bulletin de théologie biblique*, pp. 97-170.

Revue de Théologie et de Philosophie, 1956, I.—G. Pidoux, *Le serviteur souffrant d'Essaïe 53* (El canto de Isaías es la expresión de los anhelos de redención del pueblo judío en el exilio. El siervo de Jahvé puede entenderse de una persona o de la colectividad. La Iglesia cristiana lo entiende de Jesucristo), pp. 36-46.

Salmanticensis, 1955, fasc. 3.—L. Arnaldich, O. F. M., *Boletín de Sda. Escritura: Los estudios bíblicos en España desde 1900 hasta 1955*, pp. 707-762.

Studia Theologica, 1955, I.—E. Molland, *La circoncisión, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28 sq.) dans les milieux judéochrétiens des Pseudo-Clémentines* (En esos medios judío-cristianos, la circuncisión fué reemplazada muy temprano por el bautismo a causa de la autoridad del decreto apostólico, al cual se debe también que no se exigiera a los prosélitos el vegetarianismo ni los baños rituales), pp. 1-39.—P. W. Moller, *Some Reflections on the Biblical Material in the Manual of Discipline* (El estudio de las frases bíblicas que se encuentran en el Manual de Disciplina, nos lleva a un conocimiento de la actitud mental del autor del Manual y del conjunto de la comunidad que representa. En muchos casos el autor ha cambiado completamente el sentido del pasaje bíblico), pp. 40-66.

Theologie und Glaube, 1956, 1.—O. Kuss, *Der Glaube nach den paulinischen Hauptbriefen* (Analiza el contenido de esta tan compleja noción paulina, que supone por mucho más que por una mera fiducia subjetiva), pp. 1-26.

Theologische Quartalschrift, 1956, enero.—Gögler, *Die christologische und heilstheologische Grundlage der Bibelexegese des Origines*, pp. 1-13.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1956, 1.—Gross, H., *Lässt sich den Psalmen ein «Thronbesteigungsfest Gottes» nachweisen?* (El reinado de Jahwe es verdad fundamental de la fe israelita y parece que cultualmente se celebra en la Pascua), pp. 24-40.—Mussner, F., *Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes* (Recensión de la obra del mismo título de J. Schierse, S. J.), pp. 55-57.

LIBROS RECIBIDOS

*De BAKER BOOK HOUSE. Grand Rapids, 6, Michigan (EE. UU.),

J. Barton Payne: *Hebrew Vocabularies.*—Michigan, 1956.—190 × 255 mm., 118 páginas.

Elmer E. Flack, Bruce M. Metzger: *The Text, Canon, and principal versions of the Bible* (A Brief Survey of Recent Research Extracted from the Twentieth Century Encyclopedia of Religious knowledge). — Michigan, 1956. — 170 × × 250 mm., 63 páginas.

*De la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4, Madrid.

Aurelio de Santos: *Los Evangelios Apócrifos.*—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., XVI + 761 + XXXVII.

Santo Tomás de Aquino: *Suma Teológica,* Vol. VI. *Tratado de la ley (1-2 q. 90-108). Tratado de la gracia (1-2 q. 109-114).*—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., XV + 923 páginas.

Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de los Heterodoxos.* Tomo I: *España romana y visigoda. Período de la Reconquista. Erasmistas y protestantes.* Tomo II: *Protestantismo y sectas místicas. Regalismo y Enciclopedia. Heterodoxia en el siglo XIX.*—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., páginas: Tomo I, XVI + 1.086; Tomo II, XV + 1.223.

*De EDIT. FELICE LE MONNIER, Firenze (Italia).

Paolo Sacchi: *Alle origini del Nuovo Testamento.*—Firenze, 1955.—180 × 178 mm., 178 páginas.

*De EDITORIAL HERDER. Avda. de José Antonio, 591, Barcelona.

B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. Fuller y R. Russell: *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura.* Tomo primero. Antiguo Testamento: Génesis a Paralipómenos.—Barcelona, 1956.—144 × 224 mm., XXXI + 939 páginas.

*De EDITORIAL HERDER. Freiburg.

KARL FRIEDRICH KRÄMER: *Numeri und Deuteronomium*.—Freiburg, 1955.—165 × × 235 mm., XIII + 608 páginas.

*De IMPRIMERIE ORIENTALISTE. L Durbecq. Louvain (Belgique).

ARTHUR VÖÖBUS: *Early Versions of the New Testament*. Manuscript Studies (Papers of the Estonian Theological Society in exile, 6).—Louvain (Belgique), Stockholm, 1954.—180 × 265 mm., XVII + 411 páginas.

*Del MONASTERIO DE MONTSERRAT, Barcelona.

La Biblia. Versió dels textos originals i comentari per monjos de Montserrat. *XV-I Ezequiel* per Ramir Augé. — Monasterio de Montserrat, 1956. — 220 × × 285 mm., 430 páginas.

La noción dinámica del πνεῦμα en los libros sagrados

(Continuación)

SEGUNDA PARTE

El πνεῦμα y Cristo

Siendo Cristo el centro del Nuevo y Antiguo Testamento, es obvio tratemos de desarrollar y estudiar la función que el pneûma ejerce en su vida, especialmente bajo su aspecto dinámico.

Bajo este ángulo de vista, no cabe duda que la doctrina del ruaḥ antico-testamentario hallará, no sólo su razón de ser, sino igualmente su complemento y evolución. Ello nos conducirá a la conclusión de que, en orden al Nuevo Testamento, sobre todo en el mundo antico-testamentario, es donde sus hagiógrafos han bebido toda la concepción pneumatológica, sin necesidad por ende de recurrir a concepciones bien ajenas a nuestros autores sagrados.

Por razón de la claridad, estudiaremos los tres momentos de la vida de Cristo, en los que el pneûma ejerce su función:

1. El pneûma en la infancia de Jesús.
2. El pneûma en la vida pública de Jesús.
3. El pneûma en la resurrección de Jesús.

I.—El pneûma en la infancia de Jesús

En la narración de San Lucas, a la concepción y al nacimiento de Cristo, precede el relato de la concepción y nacimiento del Precursor.

Dado el carácter peculiar de nuestro presente artículo, no nos es posible adentrarnos en la complicada cuestión de la composición literaria de estas perícopas; nuestro interés presente se limita al estudio del

aspecto dinámico del pneûma en los libros sagrados, aspecto que, sea cual fuere la solución que se dé a la cuestión predicha, queda bien patente y salvaguardado.

En el *relato del Precursor*, al anuncio del Angel prediciendo a Zacarías el nacimiento de un hijo, que su mujer estéril dará a luz: Lc. 1,7.13, se dice que dicho niño estará lleno del πνεῦμα ἅγιον: Lc. 1,15.

Para la comprensión de la función que este pneûma ejercerá en el Precursor, y asímismo a fin de evitar interpretaciones un tanto ajenas al texto, creemos será oportuno encuadrar dicha perícopa lucana dentro del marco de las concepciones antico-testamentarias, examinadas en la primera parte de nuestro estudio.

1) A lo largo de nuestro estudio, hemos anotado ya cómo el ruaḥ llenaba de su fuerza a todos aquellos que debían llevar a cabo alguna función, dentro de la economía salvífica de Jahwe en favor de su pueblo. Mediante la acción de ese ruaḥ y bajo el impulso de su actividad, dichos seres eran capaces de realizar su misión. Esa es la historia de los Jueces de Israel, esa igualmente la de los Reyes, en especial en orden a Saúl y David, y esa sobre todo la historia del profetismo en el Antiguo Testamento.

2) Juan el Bautista, como patentiza unánime toda la tradición antico y neotestamentaria, estaba predestinado a una misión del todo singular, en virtud de la cual superaba en dignidad a todos sus predecesores: Is. 40,3; Mal. 3,1.23; Mt. 3,1-3.7-12; Mc. 1,2-3.5-8; Lc. 3,4-6.7-14.15.16-17; Jo. 1,19-23.25-27.29-30.34; 3,28. El mismo Cristo calificará al Bautista no como un simple profeta, sino «plus quam Propheta»: Mt. 11,9.

3) El Evangelista, al enunciar la misión que llevará a cabo el Bautista, lo expresará bajo la capa literaria de imágenes y expresiones tomadas del Antiguo Testamento: Lc. 1,17 (= Mal. 3,23-24). Cfr. igualmente Eccli. 48,10; Jer. 4,1; 1 Reg. 12,27).

El relato de Lucas sobre el Precursor es una copia fiel de lo que no rara vez hemos hallado en el Antiguo Testamento: predestinado y dotado de una misión particular: Lc. 1,16-17, el Bautista necesita la fuerza del pneûma: Lc. 1,15. Por ello, bien se le puede llamar un segundo Elías, en cuanto el Profeta del Carmelo aparece en la historia del libro de los Reyes como lleno, de una manera particular, del ruaḥ, personificando, por decirlo así, la accion del ruaḥ en los Profetas. El Precursor será, de igual modo, el ser que «par la grandeur de sa mission, devait être en quelque sorte une incarnation nouvelle de l'esprit et de la

puissance d'Elie» (42). Nada de extraño, por tanto, si Cristo mismo señala a Juan Bautista con el calificativo de Elías: Mt. 17,12-13; 11,10.14.

Por ello, a nuestro humilde juicio, nos parece que todas aquellas exégesis que tratan de sacar del relato de S. Lucas sobre el nacimiento de Juan Bautista, en especial de Lc. 1,15, la liberación del pecado original y la consiguiente infusión de la gracia santificante, violentan, algun tanto al menos, el texto sagrado y la concepción fundamental que radica en él (43). Tanto más si tenemos presente el texto, de tan difícil interpretación, de Mt. 11,11; Lc. 7,28, en el que quizá se pueda ver ya una referencia de Cristo a la dignidad inmensamente superior de todos los hijos del nuevo reino, superior aún a la de aquellos que, como Juan Bautista, se hallaban en la jerarquía suprema de la antigua alianza. La comparación de Cristo tendría su razón de ser en el supuesto de la carencia de la gracia santificante en el Bautista: el menor en el nuevo reino, poseedor de la gracia santificante de Cristo, es inmensamente superior al mayor de la antigua alianza, dotado tan sólo de la fuerza carismática necesaria para la realización de su misión.

En orden a la *infancia de Cristo,* la acción del pneûma se expresa todavía con mayor viveza y claridad.

En el relato que nos proporciona el evangelio de la infancia de Lucas, no puede uno menos de percatarse del colorido, marcadamente antico-testamentario, que domina la narración de nuestro tercer Evangelio sinóptico. Ello es bien sintomático por lo que se refiere a la interpretación del pneûma en tal contexto, e igualmente un factor bien importante a fin de rechazar aquellas opiniones que traten de interpretar el relato mediante el recurso a ideas bien ajenas a la concepción hebrea.

Tan sólo por hacer ver el paralelismo íntimo que existe entre el relato lucano y el contexto antico-testamentario, citaremos a continuación en dos columnas el texto de Lucas y su paralelo en el Antiguo Testamento:

Lc. 1,26-27	Jud. 13,3.
Lc. 1,27	Jud. 13,2.

(42) Van Hoonacker, A.: *Les petits prophètes,* pág. 741. París, 1908.

(43) Cfr. en este sentido, por no citar sino la última o'ra aparecida, el artículo de B. Sussarellu, publicado en el «Liber Annuus» Studii Biblici Franciscani: *De praevia sanctificatione Praecursoris,* III, págs. 37-110. Jerusalén, 1953.

Lc. 1,28	Jud. 13,3; Ruth 2,4; Jud. 5,24; Judith 13,23.
Lc. 1,30	Gen. 15,1; 26,24; Is. 43,5; Gen. 6,8; 18,3; Esther 7,3.
Lc. 1,31	Is. 7,14; Jud. 13,2.5.7.
Lc. 1,32	Is. 9,5-6.
Lc. 1,33	2 Sam. 7,13.16; Dan. 7,14; Mich. 4,7.
Lc. 1,35	Gen. 1,2; Ex. 40,32-36; Num. 9,15-17.
Lc. 1,37	Gen. 18,14.

De la simple enumeración de los lugares paralelos en ambos Testamentos, se hace patente el fuerte sabor antico-testamentario de la narración. Si queremos ahora, a la luz del contexto antico y neo-testamentario, examinar el papel que desempeña el pneûma, es preciso hacer notar:

1) el v. 35, núcleo central de todo el relato, ya que se indica en él la acción divina de la concepción de Jesús, nos recuerda la primera página de los libros sagrados, que representa al ruah fecundando las aguas, a fin de hacer florecer, mediante tal fecundación, todo lo creado: Gen. 1,2. El pneûma en el v. 35 desempeña idéntica función en orden a Cristo, función esencialmente dinámica, principio de vida; es la dynamis de Jahwe que obra en orden a la producción de una actividad, actividad sin duda divina.

2) en su comentario al Evangelio de Lucas, el P. Lagrange observa que no se debe pasar por alto la expresión ἐπὶ σέ del Evangelista (44). La expresión corresponde plenamente a la tradición antico-testamentaria que, hablando de los Jueces, Reyes y Profetas, pintaba al ruah cual una fuerza, una dynamis que los dominaba, los transformaba, con miras a la misión que debían realizar: Num. 24,2; Jud. 3,10; 11,29; 1 Sam. 19,23; Ez. 11,5.

Idéntica expresión, con idéntica imagen en el fondo, usa el Evangelista para describir la concepción sobrenatural de la Virgen María, en orden a la misión confiada a ella, se verá bajo la actividad del pneûma de Jahwe, que la fecundará, cual fecundó las aguas de Gen. 1,2.

3) la interpretación propuesta, basada sobre todo en el contexto antico-testamentario, se confirma aún más mediante el paralelismo hebraico, que Lucas emplea en su construcción griega; pues, una vez prometida la infusión del pneûma, el Evangelista añade: καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι: Lc. 1,35.

---

(44) Cfr. LAGRANGE, M. J.: *Evangile selon saint Luc*[5], in: «Etudes Bibliques». París, 1941, pág. 34.

La expresión reviste un colorido igualmente hebraico, por lo que se refiere a la imagen. En el Antiguo Testamento las nubes eran el signo de la presencia de Jahwe, de su acción salvífica en favor de Israel: Ex. 24,15.16; 40,23; Num. 9,15; 12,5; 14,14; Sap. 19,7; Ps. 99,7.

El Evangelista describe con idéntica imagen esta nueva teofanía: el pneûma divino que desciende sobre la Virgen, cual descendiera sobre la tienda del tabernáculo en la historia nómada del pueblo de Israel.

De ahí, si tenemos presente las leyes del paralelismo hebraico, no creemos sea preciso admitir una doble significación en las expresiones del v. 35: πνεῦμα ἅγιον y δύναμις ὑψίστου, sino más bien un simple ἐν διὰ δυοῖν (45).

Conclusión que se consolida por el relato de Mateo, quien atribuirá el efecto de la concepción virginal de María al único principio del pneûma: Mt. 1,18.20, sin recurrir, como Lucas, al uso de la doble expresión.

El pneûma, en definitiva, obra sobre María, al igual que el ruah obraba en el Antiguo Testamento; y siendo el ruah la fuerza y la dynamis de Jahwe, la concepción virginal y milagrosa se atribuye a ese principio de Jahwe: ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου: Mt. 1,20 (46).

La concepción dinámica del pneûma, descrita en las páginas anteriores en orden a la acción del mismo en el nacimiento de Juan Bautista y Cristo, se confirma aún más por la función que el mismo pneûma desempeña en las personas que el Evangelista Lucas introduce en el escenario de la infancia del Precursor y de nuestro Redentor.

En el *relato de la Visitación*, Lucas pinta a Isabel, la madre del Bautista, llena del πνεῦμα ἅγιον Lc. 1,41.

---

(45) Acertadamente hace notar Lebreton: «A ne considérer que le texte même de saint Luc, il n'est pas douteux que les deux expressions Esprit-Saint, Vertu du Très-Haut, soient équivalentes; ni l'une ni l'autre n'a l'article; la seconde n'est pas, dans la langue de saint Luc, ni dans celle des autres auteurs sacrés, un nom personnel du Saint-Esprit. Ce passage indique donc une action, une force divine...» LEBRETON, J.: *Histoire du dogme de la Trinité*⁹, I, pág. 325. París, 1927.

(46) El honrado teólogo protestante Büchsel, que tuvo la gloria de ser de los primeros en rechazar la exégesis liberal y racionalista que campeaba todavía en sus años de estudio, llega a una conclusión que creemos ser la verdadera y más conforme al texto bíblico: «So bleibt es die einfachste Auffassung der lukanischen Geburtsgeschichte: nicht hellenistische Mythenvorstellungen, sondern der jüdische Gedanke, dass Gott durch seinen Geist schafft, ist die Wurzel der lukanischen Erzählung von der Erzeugung Jesu aus dem Geiste». BÜCHSEL, *o. c.*, página 200.

Idéntica observación repite nuestro Evangelista, tras la circuncisión del Bautista, en relación con el padre del Bautista, Zacarías: Lc. 1,67.

En ambos casos, el pneûma aparece dotado de las cualidades que revestían al ruaḥ en el Antiguo Testamento:

a) los Profetas del Antiguo Testamento aparecían llenos del ruaḥ Jahwe: Mich. 3,8; Ez. 2,2.3 ss.; 11,5; Is. 48,16; Os. 9,7.

b) los Profetas hablan y profetizan bajo la acción del ruaḥ: Num. 11,26.29; 24,2; 1 Sam. 10,6.10: 19,20.23; 2 Chron. 15,1; 20,14; 24,20; Ez. 11,5.

De igual modo, Isabel y Zacarías, dotados de la fuerza y actividad del pneûma, hablan y profetizan bajo su dirección. Ello se desprende, primeramente, de la narración de la Visitación, en la que se ve a Isabel poseedora de un conocimiento que tan solo mediante la fuerza divina podía adquirir; y movida igualmente por dicha dynamis, prorrumpirá en el himno de gloria a la Virgen Nazaretana. Con mayor precisión todavía, Lucas hará ver esta relación en el relato de Zacarías, describiendo el efecto mismo que sigue a la infusión del pneûma: καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων: Lc. 1,67.

En el *relato de la Presentación al Templo*, aparece un personaje, el viejo Simeón, de quien Lucas hará notar: καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ'αὐτον: Lc. 2,25.

La expresión de Lucas está calcada en su paralela del Antiguo Testamento, al describir la acción carismática del ruaḥ Jahwe: Gen. 39,21.23; 40,8. El Antiguo Testamento expresaba una idea similar mediante el verbo היה, recalcando la permanencia del ruaḥ en cierto grupo de personas, que bajo su dirección y acción llevaban a cabo ciertos efectos carismáticos bien determinados: Num. 24,2; Jud. 3,10; 11,29; 1 Sam. 19.9.20.23; 2 Chron. 15,1; Dan. 4,5.6.15; 5,11.12.

Así, el viejo Simeón es descrito bajo la acción del pneûma que dirige su vida, le cerciora sobre hechos futuros, le conduce al Templo, etc. Lc. 2,26-27.

El pneûma es la causa instrumental de toda la actividad desplegada por estos personajes, que pudiéramos denominarlos, si se nos permite la expresión, carismáticos; en tal grado, que no rara vez, especialmente en el Antiguo Testamento, el ruaḥ será descrito cual principio impetuoso y violento al que no puede substraerse el carismático: 2 Reg. 2,16; Ez. 2,2; 3,12; 8,3; 11,1; 37,1.

De cuanto hemos anotado en la consideración del carácter de la acción del pneûma a través del relato de la infancia del Precursor y del

Redentor, creemos bien patente la conclusión de que la narración, bajo este particular y concreto aspecto, reviste un tono marcadamente antico-testamentario. El pneûma es la dynamis de Jahwe, la fuerza de lo alto que obra en el mundo de continuo, pero de manera especial y característica en ciertos efectos que exigen una intervención peculiar de Dios.

Sirviéndose del modelo antico-testamentario, Lucas recurrirá igualmente a una imagen del libro sagrado de Samuel para terminar su evangelio de la infancia: nos pintará a Cristo, cual hiciera ya el libro de 1 Sam. 2,26, respecto al joven Samuel, cual un niño que crece progresivamente en sus dos aspectos, material y espiritual: Lc. 2,52 2,40; 1,80.

Querer ver en la narración de la infancia de los Evangelistas, en especial en el relato de S. Lucas, aspectos diversos de los que acabamos de describir, tratando de deducir, con frecüencia apodícticamente y sin género de duda ni obscuridad alguna, la personalidad distinta y divina del Hijo y del Espíritu Santo, nos parece, a nuestro humilde juicio y respetando la opinión contraria, sobrepasar el contenido del texto y del contexto. Son conclusiones a las que nosotros, merced a nuestras categorías actuales, podemos bien fácilmente llegar; mas la concepción de los primitivos, en particular la cultura y la religión hebraicas, no permitían tan fácilmente llegar a la profesión de doctrinas, que no solo sobrepasaban sus concepciones, sino estaban en cierto modo en contradicción con el dogma fundamental de su credo, la unicidad personal de Jahwe. La profesión de la Trinidad, como nos aparece a través de algunas páginas del Nuevo Testamento, será el fruto de una bien larga, paciente y profunda evolución, que tan solo mediante la resurrección de Cristo y la acción múltiple, característica y continua del pneûma en los primeros años de la vida de la Iglesia, llegará a obtener aquella claridad que, durante la vida terrena de Cristo, no obstante la predicación del Verbo divino, no la podía obtener, pues chocaba contra prejuicios e ideas bien potentes y bien centrales en la vida religiosa de Israel.

Que S. Lucas haya descrito el relato de la infancia, cual nosotros hemos querido interpretar, nos parece un argumento más para probar la fidelidad objetiva del Evengelista, pues, escribiendo su Evangelio en época en que la divinidad y personalidad distinta de Cristo, y quizá del pneûma, hallaban un eco bien claro y decisivo, no ha querido dejarse dominar de este su conocimiento, a fin de pintar, conforme a la realidad histórica, la infancia del Redentor.

Con nuestra interpretación, no creemos tampoco se minimice la dig-

nidad de la Madre de Dios. La Virgen se hallaba revestida de la gracia santificante; pero no por ello será preciso atribuir, necesariamente al menos, a la Virgen, todos aquellos conocimientos en orden a su Hijo, que no estaban en relación directa con la función que debía desempeñar como madre. Hemos anotado «necesariamente», por no excluir la posibilidad de un conocimiento gratuito que podía ser dado a la Virgen en orden a la naturaleza ontológica de su Hijo; pero ello no creemos esté vinculado a su misión y función de madre, por lo que bien podía la Virgen progresivamente llegar al conocimiento, por ejemplo, de la divinidad de su Hijo, sin que sufra menoscabo ninguna de las virtudes de la madre de Dios. Nos parece a su vez, crecería la Virgen en virtudes tan fundamentales, como la fe, bajo el impulso de la gracia que trabajaba en ella desde el primer instante de su vida.

Son observaciones que opinamos ser más conformes al texto y contexto del relato de S. Lucas, quien, por otra parte, más de una vez hará notar la extrañeza, el estupor, de la Virgen ante hechos de la vida de su Hijo: Lc. 2,19; 2,33; 2,51, fenómeno curioso, que hallaría una explicación bien adecuada en la concepción expuesta (47).

II.—El pneûma en la vida pública de Jesús

Para los cuatro Evangelistas, ya explícita ya implícitamente, el bautismo de Cristo representa el comienzo de todo el ministerio mesiánico. De ahí la necesidad de interpretar la significación que dicho bautismo reviste en la obra mesiánica de Cristo.

La narración del bautismo de Cristo se contiene explícitamente en los tres Sinópticos: Mt. 3,13-17; Mc. 1,9-11; Lc. 3,21-22; implícitamente en S. Juan: Jo. 1,29-34.

En cuanto al hecho, no existe diferencia marcada entre los Sinópticos, si se excluye el plus que el primer Sinóptico canónico introduce en su narración, en orden al diálogo entre el Bautista y Cristo: Mt. 3,14-15.

Tras el bautismo, el cielo se abre y desciende el pneûma sobre Jesús: Mc. 1,10; Mt. 3,16; Lc. 3,22; Jo. 1,32.

Marcos es el único de los cuatro Evangelistas que, hablando de la infusión del pneûma, aporta la expresión εἰς αὐτόν, mientras los demás

(47) Teniendo intención de publicar un trabajo sobre este particular, no queremos alargarnos por el momento en su consideración.

traen la habitual antico-testamentaria ἐπ' αὐτον. Diferencia que mira más bien a cierta confusión entre preposiciones, pues, ya lo hacía notar el P. Lagrange, «on ne comprendrait pas que l'Esprit-Saint en forme de colombe soit entré *en* Jesús» (48).

A simple vista, sin adentrarnos por el momenjo más profundamente en la crítica literaria (49), la narración del bautismo nos evoca el recuerdo del A. T. Jesús, predestinado a una misión concreta y peculiar, para la realización de esa función, necesita la fuerza divina: a ello corresponde la infusión del pneûma, al igual que en el Antiguo Testamento el ruaḥ descendía sobre personajes que debían llevar a cabo determinadas misiones. Jesús es el Servidor de Jahwe, predicho por Isaías, sobre quien descenderá el espíritu en el momento en que comenzará su ministerio público.

La expresión καταβαῖνον ἐπ'αὐτόν: Mt. 3,16; Mc. 1,10; Lc. 3,22; Jo. 1,32, responde plenamente a idéntica imagen antico-testamentaria, que pinta la infusión del ruaḥ sobre los Jueces, Reyes y Profetas: Jud. 14,6.19; 15,14; 1 Sam. 10,6.10; 11,6; 16,13; Ez. 2,2; 3,24; 11,5; Num. 11,25.26.29; 1 Reg. 22,22.23; 2 Reg. 19,7; Is. 37,7; 42,1.

Lleno de ese principio activo, Cristo obrará bajo su dirección e impulso. Ello es tan patente en la concepción de los hagiógrafos, que inmediatamente, tras la infusión del pneûma, hacen notar cómo Cristo es llevado al desierto, impulsado y forzado por el pneûma: Mc. 1,12; Mt. 4,1; Lc. 4,1; vieja imagen del ruaḥ en su significación primitiva de viento, que obrará y activará toda la existencia de los personajes carismáticos: 1 Reg. 18,12; 2 Reg. 2,16, Ez. 2,2; 3,12.14a; 8,2; 11,1.24a.b; 37,1; 43,5,

Cual complemento del bautismo, los Sinópticos nos refieren la voz celeste que acompañó a la infusión del pneûma: Mt. 3,17; Mc. 1,11; Lc. 3,22.

Esta perícopa da origen a un problema de crítica textual bien célebre, en cuanto el códice D lee en modo diverso el v. 22 del capítulo 3 de San Lucas. La lección occidental que, bajo el punto de vista de los

---

(48) LAGRANGE, M. J.: *Evangile selon saint Marc*[6], in: «Etudes Bibliques». París, 1942, pág. 10.

(49) Hallándonos al presente con la elaboración de un trabajo, que debemos presentar ante la Comisión Bíblica, sobre el bautismo de Cristo y su constitución mesiánica, nos abstenemos en nuestro artículo actual de problemas que tocan la construcción literaria del relato de los cuatro Evangelistas.

grandes códices griegos, únicamente se basa en dicho citado códice, es leída igualmente por ciertos códices de la vetus latina en modo alguno despreciables, como los a,b; pero el mayor peso para no juzgar en modo despreciable dicha lección occidental, no obstante la unanimidad en contrario de los grandes códices griegos, viene de la autoridad de los Padres y autores cristianos, a través de cuyas obras podemos hacer remontar la existencia de dicha lección hasta la primera mitad del siglo II, en tiempos de Justino mártir (50).

No podemos alargarnos en la solución de este problema textual, dados los límites de nuestro artículo, reservando su estudio al trabajo anunciado anteriormente. Bajo el punto de vista que nos interesa en nuestro artículo, queremos hacer notar que el contenido de la voz celeste, cual se halla en los Evangelios de Mt. y Mc., y en la lección común de Lc., corresponde al texto célebre de Is. 42,1; cfr. igualmente Is. 44,2; 2 Sam. 7,14. La lección occidental, en cambio, de S. Lucas, no es sino la transcripción literal de la frase hebraica del ps. 2,7.

Este paralelismo entre la narración evangélica y su contexto anticotestamentario, nos da pie para cierta interpretación que quizá responda más plenamente al hecho histórico del bautismo de Jesús. La infusión del pneûma, de igual modo que la infusión del ruaḥ en el Antiguo Testamento, no sólo significa la fuerza mediante la cual obrarán los personajes dotados de ella; a través de dicha infusión podemos ver, en el Antiguo Testamento, la entrega, la institución, la entronización, la constitución en algún oficio o cargo.

A este particular, nos será de grande importancia la interpretación sintética que el Príncipe de los Apóstoles, Pedro, da de toda la vida de Cristo: Act. 10,34-43. El Apóstol, en su predicación a Cornelio, pinta a Jesús cual un ser ungido con el espíritu y la dynamis: ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει: Act. 10,38.

Esta unción, de que habla Pedro, puesta en relación con el pneûma, nos evoca la unción del Antiguo Testamento que servía para constituir alguno en rey sobre el pueblo de Israel.

Ello se desprende de la historia de Samuel y Saúl: al derramar el profeta sobre el joven Saúl el óleo de la unción, le constituye rey sobre el pueblo de Israel: 1 Sam. 10,1. Esta unción debemos considerar cual el comienzo de toda la historia de Saúl como rey, ya que la historia posterior de su vida se pone en relación con este hecho central.

---

(50) Cfr. PG, 6, 688-717.

Esta relación entre la unción y la constitución, se pinta aún con mayor viveza en la historia de David, relacionando íntimamente la unción real con la infusión del ruaḥ: 1 Sam. 16,1-14. Habiendo reprobado Jahwe la persona de Saúl: 1 Sam. 15,22-23, escoge entre los hijos de Jesé el suplente del rey caído en desgracia: 1 Sam. 16,1. Bien que Jahwe haya previsto y escogido al hijo menor de Jesé, no obstante exige Jahwe de Samuel que tome el óleo sagrado y vaya a Belén a fin de ungir a David. Y cuando David se presenta ante el Profeta, Jahwe manda a Samuel que unja a David como rey de Israel, pues él es el escogido: 1 Sam. 16,12. La unción de David trae consigo la infusión del ruaḥ: 1 Sam. 16.13, en el sentido ya expuesto en la primera parte de nuestro artículo. Tenemos, por ende, que la unción en relación con la institución real juega el papel de algo constitutivo. El rey, o más bien, la dignidad real recae sobre alguien en el momento de su unción.

Idéntica conclusión creemos poder deducir de la historia de Adonías y Salomón, hijos ambos de David, que aspiraban a la sucesión del reino de su padre, en cuyas intrigas jugará papel preponderante la circunstancia de la unción: 1 Reg. 1,34.39.40.

Teniendo presente estas observaciones, si consideramos por otra parte las perícopas antico-testamentarias que según toda la tradición revisten carácter mesiánico, nos será posible concluir legítimamente algo semejante en torno al bautismo de Jesús. Ya hicimos notar que el contenido de la voz celeste está tomado, por lo que se refiere a la lección común, de las perícopas de Is. 42,1; 44,2; 61,1. Ahora bien:

1) el Siervo de Jahwe es pintado precisamente como el elegido en quien se complace Jahwe: Is. 42,1.

Bajo este particular, nos hallamos con una idea semejante a la que hemos encontrado en la historia de David: 1 Sam. 16,1; del siervo de Jahwe, en efecto, se dice expresamente que, escogido por Jahwe, no será rechazado por El: Is. 41,9, que nos recuerda la tragedia de Saúl y la benevolencia de Jahwe respecto al hijo de Jesé.

2) el Siervo de Jahwe será revestido del ruaḥ: Is. 42,1; 61,1.

3) en Is. 61,1, expresamente se indica la relación entre la unción y la infusión del ruaḥ: El ruaḥ reside en el siervo de Jahwe porque ha sido ungido para realizar una misión que se determina en los vv. 1-3.

Nada de particular, por tanto, si el mismo nombre de Mesías deriva de la raíz משח, indicando bien palpablemente la función esencial de la unción en la persona y misión mesiánicas.

Tras las observaciones precedentes, teniendo presente cuanto en la

primera parte del artículo hicimos anotar sobre el carácter real y profético del Mesías, nos será posible ver en el hecho del bautismo de Jesús, a través de la infusión del pneûma, cierto matiz constitutivo, que reflejaría perfectamente el termino ἔχρισεν del Príncipe de los Apóstoles.

En efecto, Jesús, en el momento del bautismo, es ungido como Mesías, con la plenitud de funciones que este término incluía dentro de sí, es decir, es constituído en cierto modo Rey y Profeta.

Es evidente que no se trata aquí de la conciencia mesiánica del mismo Cristo, como si el Hombre-Dios en este preciso momento hubiera llegado a la conciencia de su mesianidad: doctrina racionalista con razón condenada por la Iglesia, y cuyo examen pertenece al tratado teológico de la Cristología.

Nosotros queremos recalcar más bien que Cristo en este preciso momento del bautismo recibe su misión mesiánica, es consagrado, formal y solemnemente, para su oficio, al igual que los reyes en el Antiguo Testamento, que tan sólo mediante la unción eran constituídos reyes del pueblo de Jahwe.

Ciertamente, Cristo, por su filiación davídica, tenía derecho, por llamarlo así, al igual que los hijos de los reyes, al trono; mas su entronización, su constitución real y efectiva presuponía algo más, y es ese algo más lo que, a nuestro humilde parecer, significa el bautismo en Cristo: su unción en orden a su función y misión mesiánicas.

Esta es la conclusión, cremos, del examen de todo el contexto antico, testamentario. Por dicha razón, viene el pneûma, o por mejor decirlo empleando la expresión del Príncipe de los Apóstoles, es ungido con el pneûma: Act. 10,38.

Así, al igual que en el caso de David, la unción real y la infusión del pneûma se completan mutuamente o, como dice Isaías, el pneûma viene sobre el Mesías a causa de la unción: Is. 61,1.

De ese modo, la obra mesiánica de Cristo respondería mejor a todo su contexto antico-testamentario. Igualmente, la lección occidental de Lucas, no daría lugar a ninguna dificultad teológica y ambas lecciones, la común y la occidental, responderían plenamente a la concepción del Antiguo Testamento. En la lección occidental, tomada del ps. 2,7, se trataría de la institución del Mesías: Cristo es constituído Mesías con una misión peculiar y sublime; mientras en la lección común se expresaría más bien la consecuencia de dicha constitución: el Mesías es el siervo e hijo predilecto de Jahwe, con aquella predilección peculiar que el Antiguo Testamento atribuye al Mesías sobre todos los demás siervos e hijos de Jahwe: Is. 42,1; 44,2; 2 Sam. 7,24.

Esta interpretación, basada fundamentalmente en el contexto del Antiguo Testamento y en Act. 10,38, se robustece por una perícopa lucana que el Evangelista refiere al comienzo de la vida pública de Jesús, es decir, al comienzo de su misión mesiánica.

Refiriendo el ministerio de Jesús entre sus conciudadanos de Nazareth: Lc. 4,16-22, el Evangelista nos relata cómo el divino Maestro se apropió las palabras del libro de Isaías: 61,1-2, en las que se describen la unción e infusión del pneûma sobre el Mesías. Esta profecía, afirma Cristo, se ha realizado en ese momento σήμερον, ante aquella asamblea: Lc. 4,21. En la narración del tercer Sipnótico, esta perícopa, creemos, debe ponerse en relación directa con la perícopa del bautismo e infusión del pneûma; pues, si prescindimos de la genealogía de Jesús una vez narrada la tentación de Cristo, a continuación se describe su primer ministerio entre los Nazaretanos. El hecho de la tentación, como indicaremos en las páginas siguientes, tiene un significado bien profundo en la trama de la misión y vida mesiánicas de Cristo. Tras ello, viene el hecho de Nazareth, la introducción de todo su ministerio, merced a la función recibida en el bautismo, apoyada por la fuerza dinámica del pneûma.

Por lo demás, Lucas emplea idéntica expresión como introducción a sus dos relatos, el de la tentación y el de su ministerio galilaico:

1) Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν. . .: Lc. 4,1.

2) καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος. .: Lc. 4,14.

Detalle insignificante, quizá involuntario, pero que muestra cómo el bautismo, bajo sus dos aspectos de unción e infusión del pneûma, era el punto central que da la razón de ser a toda la futura actividad de Cristo-Mesías (51).

---

(51) En el estudio profundo de von Baer sobre la doctrina del Espíritu Santo en los escritos de Lucas, hallamos una conclusión que creemos haberla alcanzado plenamente en nuestro examen: «Gleich zu Beginn seines Auftretens tut Jesus den Heimatgenossen sein Heilandsberuf Kund und begründet ihn mit dem Besitz des Messiasgeistes, πνεῦμα κυρίου ἐπ'ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με. Dass in diesem Zusammenhange nur der Geistesempfang in der Jordantaufe verstanden werden kann, ist selbstverständlich. In dem ἐπ' ἐμέ ist gleich dem hebräischen עַל eine doppelte Beziehung des Geistes zu seinem Träger enthalten. Es ist sowohl ein Beherrschtsein desselben durch diesen Geist als auch eine Weihe zum Amte des Messias durch die Gotteskraft. Die Geistesempfängnis begründet sowohl die Befähigung wie die Berufung zum Messias». Von Baer, H.: *Der Heilige Geist in den Lukasschriften*, in: «Beiträge zur Wissenschaft vom A. und N. Testament», 8/3, pág. 65, Stuttgart, 1926.

De ese modo, constituído ya en Mesías, Jesús puede comenzar su ministerio mesiánico, apoyado en la fuerza del pneûma del que se halla revestido. Estamos, por tanto, ante una función estrictamente carismática y dinámica del pneûma: Cristo, cual Rey y Profeta κατ' ἐξοχήν, se halla lleno del pneûma de una manera bien superior a todos sus predecesores.

El pneûma y los diversos hechos de la vida pública del Mesías

Es bien característica la circunstancia de que todos los Sinópticos, tras haber narrado el bautismo de Cristo y la infusión del pneûma inmediatamente describan la tentación del Mesías en el desierto: Mt. 4,1-11; Mc. 1,12-13; Lc. 4,1-13 (52).

Este hecho histórico de la tentación de Cristo que, en orden a la categoría de tiempo, ciertamente lo debemos catalogar en el puesto que los Sinópticos le atribuyen, es decir, inmediatamente tras el bautismo, tiene una importancia bien fundamental para nuestro trabajo, no tan sólo porque sea el pneûma el que conduce a Cristo al desierto, sino sobre todo el significado profundo y real que dicho hecho entraña para toda la vida pública del Mesías.

Si consideramos, en primer lugar, la acción del pneûma en orden al hecho histórico, aparece bien evidente el aspecto dinámico y carismático, por cuanto es el pneûma quien conduce a Jesús, en frase de Mateo, al desierto: Mt. 4,1; cfr. Lc. 4,1.

El Evangelista S. Marcos, conforme a su característica de describir con viveza y colorido, usará una frase más expresiva y real: ἐκβάλλει: Mc. 1,12: expresión que nos recuerda la noción fundamental del pneûma, cual viento irresistible e impetuoso: 1 Reg. 18,12; 2 Reg. 2,16; Ez. 3,12.14a; 8,3; 37,1, etc.

Pero, como hemos indicado ya, lo que más nos interesa en esta

(52) En el tercer Sinóptico tenemos, entre las dos perícopas, la genealogía de Jesús. Ello no minimiza la afirmación general de la unidad inmediata de las dos perícopas, pues, como hemos afirmado anteriormente, dicha genealogía vendría a afirmar el derecho bien legítimo de Cristo a ser constituído Mesías, ya que tenía la filiación davídica. Constituído Mesías en el bautismo, la genealogía prueba dicha filiación, condición necesaria, según las profecías antico-testamentarias, para el ejercicio válido de dicha función.

perícopa sinóptica es su significado doctrinal en orden a la interpretación de la vida pública del Mesías.

A través de las páginas del Nuevo Testamento se puede descubrir una concepción asaz fundamental en orden a Cristo, que describe al Mesías como un Jefe que debe conducir la lucha contra el poder de las tinieblas, contra el dominador que ejerce su soberanía sobre los hombres. Para llevar a buen término esta lucha, Cristo necesita una fuerza extraordinaria, la recibida precisamente en la unción del bautismo, fuerza equivalente, servatis servandis, a la que revestía en el Antiguo Testamento a los Jueces, Reyes y Profetas (53).

Tras la infusión de dicha dynamis, el pneûma conduce a Cristo hacia el desierto, donde dará comienzo la acerba y continua lucha que el Mesías sostendrá durante el espacio de su vida pública contra el dominador de este mundo.

La lucha revestirá su mayor grado en la pasión del Mesías; bajo este aspecto es digna de notar la expresión que usa S. Lucas al final del relato de la tentación: καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ'αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ: Lc. 4,13. Satanás, el tentador, el dominador de este mundo, se retiró de él, hasta un tiempo más oportuno, en el que pudiera darle la batalla definitiva. Idea que puede completarse con otra expresión del mismo Lucas, al comenzar el relato de su pasión; el tercer Sinóptico, cual describiendo la causa y origen de la pasión de Cristo, anotará: εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς 'Ιούδαν: Lc. 22,3.

Satanás, por tanto, sería la causa principal de la pasión de Cristo, mientras Judas se convertiría en simple causa instrumental (54).

El mismo Lucas hablará, tras la descripción de la oración y prisión de Cristo, del poder de las tinieblas: Lc. 22,53, cual si la pasión fuera el momento culminante de la victoria aparente de Satanás en su lucha con el Mesías.

---

(53) Grundmann sintetiza muy bien esta concepción cuando dice: «Die dem Christus gegebene Gotteskraft ist eingesetzt zur Überwindung der Kräfte und Mächte satanisch-dämonischer Art, unter die die Menschheit versklavt und verloren ist. Die Tat des Christus besteht in der Überwindung dieser Mächte und vollzieht sich in seiner Verkündigung wie in seinem Handeln, die einen Einbruch in den satanischen Machtbereich darstellen und die Befreiung der Menschen zum Ziele haben... Der Einbruch wird vollendet durch seinen Tod und seine Auferstehung, die die satanische Macht brechen». GRUNDMANN, *o. c.*, pág. 121.

(54) Cfr. igualmente Jo. 13,27.

Por otra parte, no faltan en el Nuevo Testamento textos a través de los cuales se echa de ver que el reino mesiánico presupone, para su constitución, una victoria contra el reino y el imperio de Satanás sobre el mundo. En la misma perícopa de la tentación de Cristo, Satanás se presenta cual rey de todo lo creado, exhibiendo su dominio absoluto y perfecto sobre el mundo: Lc. 4,5-7; Mc. 4,8-9. Satanás puede ceder todo su dominio, cual señor que es plenamente de ello.

A fin de obtener este dominio, es por lo que Cristo, el Mesías, luchará, revestido de una fuerza sobrenatural y una dynamis extraordinaria, en concreto, del pneûma, principio divino que habita en él. Toda la actividad de Cristo en su vida pública reflejará esa fuerza carismática, que posibilita la realización de su misión.

Bajo este aspecto, reviste un matiz bien peculiar la concepción neotestamentaria del reino de Dios: ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, reino que se está constituyendo, reino que viene, que se realiza entre los hombres, etc.: Mt. 12,27 ss.; Mc. 9,1; 1 Cor. 4,20. Es, en suma, el reino mesiánico que Cristo, mediante el pneûma divino que reside en él, debe instituir y proclamar en lugar del reino de las tinieblas, en que Satanás había sido hasta aquel momento jefe.

Entre estos dos reinos, el reino de Satanás existente y el reino mesiánico que se debe instaurar, se da la lucha; Satanás es el enemigo, el contradictor, conforme a su nombre hebreo שטן. Empleará toda su fuerza a fin de organizar la resistencia que impida la constitución del reino mesiánico: es la significación del término πειρασμός, tan habitual en los hagiógrafos neo-testamentarios, y en el que la concepción de algo que obstaculiza, que impide, en nuestro caso, la instauración del reino mesiánico, debemos considerar cual contenido fundamental: Lc. 4,2.13; 22,46; Mt. 4,1; 26,41; 1 Cor. 7,5; 1 Thess. 3,5.

A la luz de las precedentes observaciones, no se nos hará extraño que Cristo pueda designar, bajo el calificativo de Satanás, todo cuanto pueda oponerse a su obra mesiánica, a la realización de todo cuanto es preciso para la instauración del nuevo reino. Así, tras la célebre perícopa de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: Mt. 16,13-23; Mc. 8,27-33; Lc. 8,18-22, al instruir Cristo a sus discípulos en orden a su futura pasión, Pedro tratará de interponerse ante su Maestro, con el fin de desviarle hasta de pensar en cosas semejantes: Mc. 8,32; Mt. 16,22; Cristo, ante tal actidud, no titubeará en reprochar duramente al futuro jefe del reino mesiánico con palabras que, a nuestros oídos, suenan quizá un tanto duras, pero que, en realidad, en su significación

primitiva, no entrañan dentro de sí sino la idea de contradicción, de oposición, de obstáculo a la instauración del reino mesiánico: ὑπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ Mc. 8,33; Mt. 16,23.

El Príncipe de los Apóstoles, resistiendo a su divino Maestro, se convierte en un colaborador a favor de la parte de Satanás. Idea que, en la narración del primer Sinóptico, halla un eco todavía más explicito, por cuanto Mt. añadirá: σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ: Mt. 16,23, es decir, Pedro desempeña la función, en orden a Cristo, de una piedra, de un obstáculo que se pone a lo largo del camino, con el fin de causar la caída de alguno; en nuestro caso concreto, Pedro quiere impedir a Cristo la consecución de su meta, convirtiéndose en piedra de obstáculo en el camino de la obra mesiánica de su Maestro.

Esta lucha, como hemos indicado ya, llega a su desenlace decisivo con la pasión de Cristo. Hicimos notar igualmente la observación de San Lucas al término de la naracción de la tentación de Cristo: la pasión será el momento culminante y oportuno escogido para decidir la soberanía absoluta sobre el mundo: Lc. 4,13; 22,53.

Según Lc., la causa instrumental de la pasión de Jesús, la traición de Judas, es obra de Satanás: Lc. 22,3; Jo. 13,27.

Satanás es también la causa de la tentacion de los discípulos fieles al Maestro: Lc. 22,31.

En la perícopa de la oración en el huerto de los olivos, Cristo pedirá a su Padre, si es posible pase de él ἡ ὥρα: Mc. 14,35. La expresión: ἡ ὥρα, es frecuentísima en el Evangelio de Juan, y con una significación asaz determinada y peculiar, significando el tiempo de la glorificación, de la instauración del nuevo reino, que se convertirá en realidad precisamente mediante la muerte y resurrección del Mesías. Bajo este aspecto, la expresión indicaría la batalla final entre ambos jefes, con la consecuencia que la victoria aportará en orden a la gloria y esplendor del Mesías: cfr. Jo. 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; cfr. igualmente Mt. 26,45.

Bajo el prisma de la lucha entre el poder de Satanás que ataca en su batalla decisiva, y el poder del Mesías, la expresión de Lucas: καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο: Lc. 22,44, tendría un colorido bien dramático: Cristo ante la batalla suprema desencadenada contra él, debe recurrir a medios propios y aptos para el momento. Es la interpretación de ἀγωνία, vocablo que su significación primitiva, indica lucha, y es sobre todo la interpretación de la expresión ἐκτενέστερον προσηύχετο, que no tan sólo índica, cual da a entender la traducción de

la Vulgata, «prolixius orabat», sino más bien «intensius orabat»: es la gravedad del momento lo que obliga a Cristo a una actividad más intensa y más profunda, para la realización de su misión (55).

Principiada la lucha definitiva y decisiva, Lucas verá, tras la oración de los olivos, todo el poder de Satanás desencadenado contra el Mesías: ἐξουσία τῆς σκότους: Lc. 22,53. Es la victoria aparente del reino de Satanás contra el reino mesiánico, a través de la muerte de Cristo; mas, como indicará vivamente el cuarto Evagelista, dicha muerte será la causa de la derrota del jefe de este mundo: Jo. 12,31-32 (56).

Expuesta la idea central de toda la misión mesiánica de Cristo, fácilmente se puede sintetizar la historia del Mesías en relación al aspecto dinámico de la función del pneûma.

En la vida de Cristo, dos son los hechos dignos de consideración por su evidente matiz dinámico e importancia en todo el desarrollo de la actividad pública.

El Mesías y su poder sobre los espíritus inmundos

El primer hecho característico lo constituye el poder que ejercita Cristo sobre los espíritus inmundos. Se trate siempre de verdadera posesión diabólica o no, en el Nuevo Testamento se habla sin cesar de

---

(55) Idéntico punto de vista se reflejaría también en la recomendación de Cristo a sus discípulos: Mt. 26,41; Mc. 14,38; Lc. 22,46: Satanás está pronto a obstaculizar, por cuantos medios sea posible, la vida del reino mesiánico. La exhortación de Cristo revestiría, al mismo tiempo, un matiz mesiánico-escatológico, como no rara vez a través de las páginas neo-testamentarias: Mt. 25,13; Mc. 13,32-37. Lc. 12,37-40; Rom. 13,11-14; Eph. 6,14-18; 1 Thess. 5,6-8.

(56) Bajo este contexto, las palabras de Cristo en la cruz: Lc. 23,34, pueden revestir una significación un tanto dispar de la habitual, en cuanto la pasión sería obra principal de Satanás, y no tanto de los judíos, causa más bien instrumental.

La interpretación que, en las páginas precedentes, hemos dado a la vida y misión mesiánicas de Cristo, se basa sobre todo en los Evangelios Sinópticos, cual fácilmente ha podido observar el atento lector. Con todo, la concepción dinámica de la misión mesiánica de Cristo, basada en la infusión del pneûma, no tan sólo es patrimonio de los Sinópticos, sino también de Pablo y Juan, bien que bajo matices un tanto diferentes. Por lo que se refiere al *Apóstol de los Gentiles*, Jesucristo, mediante la lucha contra Satanás y el poder de las tinieblas, es causa de nuestra victoria, ya que toda la economía de la redención se debe considerar bajo

ello, calificando al espíritu inmundo con el término de πνεῦμα: Mt. 8,16; 10,1; 12,43-45; Mc. 1,23.26.27; 3,11; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,17.20.25; Lc. 4,33.36; 6,18; 7,21; 8,2.29; 9,39.42; 10,20; 13,11.

A la simple consideración de este hecho, tras todo lo dicho anteriormente, nos viene espontáneamente a la mente la oposición y la lucha establecida entre ambos reinos. Cristo ejercita su fuerza y poder contra Satanás, durante la vida pública, precisamente bajo este particular aspecto, como indicando la incompatibilidad de ambos reinos, y preparando la victoria definitiva a través de la derrota en este ramo peculiar.

De ahí resulta que los Sinópticos multipliquen sobradamente los

---

el prisma de la unión con Cristo. Pablo, sin determinar siempre claramente los sujetos de atribución, presupone la lucha, descrita claramente por los Sinópticos, y atribuye la victoria a Cristo, y mediante Cristo somos nosotros participantes de ella: Col. 1,12-13; 2,15; Eph. 2,1-2. Pablo llevará a sus últimas consecuencias la concepción dinámica de la misión mesiánica, llamando a Cristo fuerza o dynamis de Dios: 1 Cor. 1,23-24, en un sentido que determinaremos en la tercera parte de nuestro artículo.

En *Juan* la expresión δύναμις no aparece; sin embargo, la concepción dinámica de la misión de Cristo se halla expresada no con menor fuerza que en los demás autores neo-testamentarios. El Discípulo amado de Cristo establece en sus escritos las clásicas antítesis de la vida cristiana, que entran directamente dentro del cuadro de la concepción dinámica en la lucha de Cristo:

1. La antítesis de la luz y las tinieblas: Jo. 1,5; 8,19.20.21; 8,12; 9,5; 12.35-36.46; 1 Jo. 1,5.6.7; 2,8.9.11.

2. La antítesis del mundo y lo que no es del mundo, lo que es de abajo y lo que es de arriba: Jo. 1,10; 7,7; 8,23; 15,18.19; 16,8.20; 17,9.11.14.15.16; 1 Jo. 2,15.16.17; 3,13; 4,5; 5,19.

Y hablará expresamente de la victoria que Cristo obtendrá en esta lucha contra el mundo: Jo. 12,31, en que se habla igualmente del príncipe del mundo que será vencido y despojado de su realeza. E igual que Pablo, Juan nos hará partícipes de esa victoria en virtud de la unión mística que establece entre Cristo y los suyos: Jo. 16,33; 1 Job. 5,4.

Ni faltarán en Juan términos que vendrán a suplir la ausencia del clásico neotestamentario δύναμις en sus escritos. Así recurrirá el cuarto Evangelista con frecuencia a las expresiones ἐξουσία y δύνασθαι, tratando de la obra mesiánica de Cristo: Jo. 5,26; 10,18; 17,2; 3,2; 9,16.33; 10,21; 11,37. Como hará notar acertadamente GRUNDMANN: «Trotz des Fehlens des wichtigsten Kraftbegriffe (es decir, δύναμις) ist durch das Substantivum ἐξουσία und durch das Verbum δύνασθαι bei Johannes genau so wie im übrigen N. T. eine klare Anschauung vorhanden von der Kraft und Macht des Christus, die den Zeitgenossen auffiel, dei er bewährte, und die beschrieben ist als das Wirklichwerden der Kraft Gottes durch seinen Christus». Ib., pág. 83.

milagros del Mesías en orden a la posesión diabólica, mientras que el cuarto Evangelista no aporta ni un solo caso. Ello es consecuencia del diverso modo de concebir la descripción del reino mesiánico que distingue a unos y a otro: los Sinópticos consideran el reino mesiánico más externamente, relatando aquellos milagros y hechos que marcan un carácter más bien de victoria palpable; Juan, por el contrario, se detendrá en la interioridad del reino, aportando igualmente milagros más en conveniencia con dicho matiz doctrinal.

Otra circunstancia en modo alguno insignificante, por lo se refiere a nuestro argumento, lo constituye la misma concepción pneumatológica de los espíritus inmundos, cual aparece a través de las páginas del Nuevo Testamento; pues no es de olvidar que en el Nuevo Testamento casi siempre el término πνεῦμα es el que expresa la naturaleza de estos espíritus. Esta circunstancia, en modo alguno accidental y fortuita, viene a confirmar nuestro punto de vista, ya que siendo idéntico el término para expresar la naturaleza del espíritu divino, se desprende que algo común existe entre ambos pneûmas.

Y este fundamento común creemos deber hallarlo en la dinamicidad, en la actividad de ambos pneûmas.

Ya hicimos ver, en la primera parte del trabajo, cómo los hagiógrafos antico-testamentarios atribuían a Dios todo cuanto se realizaba en el mundo; Dios es la causa de todos los efectos, sean buenos sean malos, pues mediante su acción se gobierna el mundo. En el Nuevo Testamento, bien que la pneumatología aparezca desarrollada en un grado más profundo, con todo, el pneûma será siempre principio dinámico de operación, al igual que en el Antiguo Testamento; mas existiendo acciones distintas, por razón de la moralidad, los hagiógrafos neotestamentarios presuponen también pneûmas distintos: el πνεῦμα ἅγιον, o principio activo en relación con Dios, y el πνεῦμα ἀκάθαρτον, o principio activo de las acciones moralmente malas.

En ambos casos, se trata de una fuerza y una dynamis (57). Esta

---

(57) Estudiando la perícopa de Gen. 3,1-6, Guillet hace observar: «... il se cache derrière lui une puissance qui n'est pas de l'homme et qui dépasse l'animal, fût-il le plus merveilleux. Cette puissance ne porte pas de nom, car elle n'est pas un être distinct, que l'auteur imagine ou conçoive. Il semble être le 'représentant', le 'porte-parole' de cette puissance... Il n'y a pas de personnage caché, il y a une puissance. Puissance supérieure à l'homme, plus consciente dans ses intentions, plus subtile dans ses démarches». GUILLET, J.: *Thèmes Bibliques*, pág. 181. París, 1951.

fuerza y dinamicidad de ambos pneûmas se expresarán mediante idénticas imágenes, que los hagiógrafos neo-testamentarios atribuirán indistintamente a uno y a otro. Así:

1. El pneûma inmundo obra en el hombre, le induce a hablar, a obrar: Mc. 1,34; 5,7.9.12; 9,17.25.

Lo mismo se indica del pneûma divino: Mt. 10,20; Jo. 14.26; Act. 20,23; 21,11; Rom. 8,15; Gal, 4,6.

2. El pneûma inmundo da voces: Mc. 5,5.7; 1,23.26; Lc. 4,33; 8,28; Act. 8,7.

Idéntica observación en orden al pneûma divino: Rom. 8,15; Gal. 4,6.

3. El pneûma inmundo obliga e induce al poseso a ciertos actos, sin que pueda substraerse a su acción: Mc. 5,4; 9.18.20.22.26; Lc. 8,29; 9,39.42.

Los hagiógrafos neo-testamentarios se expresarán de igual modo en orden al pneûma divino: Mt. 4,1; Mc. 1,12; Lc. 4,1; Act. 16,6; 19,21.

De este primer hecho de la vida pública de Cristo se puede por tanto concluir legítimamente a la concepción dinámica del pneûma. Ambos reinos deben medir sus fuerzas en orden a la victoria, y el Mesías, mediante el pneûma divino que habita en él, podrá librar la batalla final. A esta victoria se hace alusión en la perícopa lucana: Lc. 10,17-18, a la vuelta de la misión evangélica de los discípulos.

El Mesías y el poder de los milagros

Otro hecho, no menos característico, es el poder de obrar milagros en la misión misiánica de Cristo. No podemos detenernos en la consideración de los distintos aspectos doctrinales del milagro; nos basta hacer recalcar el aspecto dinámico de la cuestión en orden al pneûma.

Los milagros son siempre signo evidente de alguna fuerza extraordinaria. Ello es tan patente a los autores sagrados del Nuevo Testamento, que los Sinópticos sobre todo calificarán los milagros bajo el apelativo de δυνάμεις: Mt. 11,20.21.23; 13,58; Mc. 5,30; 6,2.5; Lc. 6,19, 8,46; 10,13; 19,37. Por otra parte, las nociones de δύναμις y πνεῦμα se hallan tan íntimamente ligadas, que frecuentemente es posible transferir mutuamente ambos términos sin que cambie el sentido en lo más mínimo; principalmente en Lucas y Pablo.

Es característica, a este respecto, la perícopa de Lucas que da pie al pecado contra el Espíritu Santo, cual haremos notar posteriormente. En orden a Pablo, basta comprobar el paralelismo de ambos términos

en Rom. 1,4; 8,11.26; 15,13; 15,19.45; 1 Cor. 2,4.5; 5,4; 6,14.19; 15,43; 2 Cor. 3,3; 6,7; 12,9; 13,4; Gal. 3,5; 3,20; 4,6; 5,16; Eph. 3,16.20; Phil. 1,19: 1 Thess. 1,5; 2 Thess. 1,5; 2 Tim. 1,7.8; 4,12.

No rara vez el Apóstol de los Gentiles habla del πνεῦμα en circunstancias idénticas a otras perícopas suyas, en que aduce el vocablo δύναμις: Rom. 8,11 y 1 Cor. 6,14; 1 Cor. 6,19 y 2 Cor. 12,9, 1 Cor. 2,5 y 2 Cor. 3,3, cual si se tratara de una estricta ἕν διὰ δυοῖν (58).

Es siempre la noción del ruah Jahwe, analizada a través de las páginas del Antiguo Testamento, que, ciertamente en un estadio bien desarrollado de evolución se convierte en πνεῦμα — δύναμις Θεοῦ.

Lo dicho nos da pie para el examen de la controversia entre Cristo y los fariseos, en orden a la virtud con la cual obra los milagros; y a la luz de su contexto, cobrará también algo de luz la bien célebre y difícil perícopa del pecado contra el Espíritu Santo.

Por lo que se refiere a la controversia entre el Mesías y sus enemigos, respecto al poder con el que arroja los demonios, el contexto es idéntico en los Sinópticos, explícitamente en Mt. Lc., implícitamente en Mc.: Mt. 12,22-30; Mc. 3,22-27: Lc. 11,14-23.

Cristo realiza el milagro a favor de un poseso ciego y mudo: Mt. 12,22; Lc. 11,14. Se trata, por ende, de expulsión del demonio y de curación. Algunos de los asistentes: Lc. 11,15 (en la tradición de Mt. y Mc. se trata en concreto de los escribas y fariseos: Mt. 12,24; Mc. 3,22), a la vista del prodigio, atribuyen la acción de Cristo a la virtud de Beelzebub: Mt. 11,24; Mc. 3,22; Lc. 11,15.

La respuesta de Cristo: Mt. 12,28; Lc. 11,20, responde plenamente a la concepción expuesta en las páginas anteriores sobre el significado de la misión mesiánica de Cristo: Satanás, el príncipe de este mundo, no puede luchar en perjuicio de sí mismo; de ahí que si Cristo arroja los demonios, es signo evidente que lucha por otro reino, por la ins-

---

(58) Esta idea la recalca muy bien Sokolowski, cuando dice: «Bei Berücksichtigung der engen Beziehungen, welche für Paulus zwischen πνεῦμα und δύναμις bestehen, erscheinen schliesslich die beiden Gedanken, derjenige von Röm. 1,4 und derjenige von 8,11, an zwei Stellen eng aneinandergefügt. I Kor. 6,14 tritt die δύναμις Gottes als Mittel auf, wie der Auferweckung des Herrn, so derjenigen der Christen (διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ), II Kor. 13,4 als die Ursache des Auferstehungslebens, sowohl des Christus, wie der Christen (ἐκ δυνάμεως Θεοῦ)». Sokolowski, E.: *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus*, pág. 62. Göttingen, 1903.

tauración en concreto del reino mesiánico. Se trata de dos fuerzas, de dos distintos reinos: el reino de Satanás y el reino del Mesías (59).

En la respuesta de Jesús, tal cual la describen Mt. y Lc., hay detalles que tocan directamente nuestro tema de estudio en orden al aspecto dinámico del pneûma. Cristo arroja los demonios, según Mt., ἐν πνεύματι Θεοῦ: Mt. 12,28; según Lc., ἐν δακτύλῳ Θεοῦ: Lc. 11,20. La expresión lucana, de fuerte tradición antico-testamentaria, es estrictamente paralela en nuestro caso a la expresión que usa Mt.: ambas expresiones significan idéntica cosa, es decir, la fuerza en virtud de la cual Cristo arroja los demonios y realiza los milagros.

En el Antiguo Testamento no rara vez se habla del dedo de Dios, indicando con ello la potencia de Jahwe: Ex. 8,19; 31,18; Deut. 9,10; Ps. 8,4; Dan. 5,5.

Si se recurre a dicha expresión para indicar la fuerza mediante la cual Cristo obra sus portentos, es signo evidente que se trata de la potencia de Dios, en concreto de su pneûma (60).

A la luz de este contexto, quizá nos sea permitido tocar la difícil perícopa del pecado contra el Espíritu Santo, refiriéndonos siempre a nuestro aspecto peculiar.

Si por lo que se refiere a la controversia de Cristo y los Fariseos, en orden a la virtud con la que obraba los milagros, el contexto y las palabras de los Sinópticos eran prácticamente idénticas, salvo algunas diferencias de mínima cuantía, en nuestra perícopa actual no resulta de igual modo.

Respecto al contexto, hay una diferencia asaz notable entre la tradición de Mt. y Mc. de una parte y la tradición de Lc. por otra. En Mc. y Mt. la perícopa viene a ser cual la conclusión legítima de la discusión entre Jesús y sus enemigos en torno al problema del poder con que obra los milagros: Mt. 12,31-32; Mc. 3,29.30. Por el contrario, el Evangelio de Lc. contiene dicho texto dentro de la perícopa en la que Cristo, hablando tan sólo a sus discípulos, les alienta para la misión confiada a ellos, les da consejos y les promete el pneûma: Lc. 12,10-12.

---

(59) La objeción de los escribas y fariseos nos evidencia, por otra parte, lo que anotamos ya, es decir, que el pneûma divino y el demonio, en sus acciones, tienen algunas semejanzas, en concreto, el aspecto dinámico cual hemos expuesto.

(60) «Dem Wesen nach sind die Ausdrücke πνεῦμα Θεοῦ und δάκτυλος Θεοῦ in diesem Falle als gleichwertig anzusehen. Auch Lukas wird in diesem Ausspruch Jesu eine Bekräftigung dafür gesehen haben, dass der auf Jesu ruhende einzigartige Messiasgeist diese Wunder bewirkte». Von Baer, *o. c.*, pág. 136.

Respecto a las palabras de los Sinópticos, Mt. contiene una fórmula que pudiéramos llamar doble, en relación a Mc. y Lc.: Mt. 12,31-32. La fórmula de Mc. 3,29 se halla en relación con el v. 31 de Mt., mientras Lc. 12,10 se refiere más bien al contenido del v. 32 de Mt.

La fórmula de Mt. se puede quizá explicar admitiendo la hipótesis de dos fuentes, que el redactor griego de Mt. pudiera haber usado en la redacción de su Evangelio. En esta hipótesis, sería el redactor griego quien amalgamó en una fórmula dos textos, uno de la tradición de Mc., el segundo de la de Lc. En ambas tradiciones, el pecado se refiere directamente a la potencia de Dios; es por ello por lo que se llamará imperdonable. Tratándose de las obras de Dios, en las que se niega la fuerza de Dios, evidente por otra parte en ciertas circunstancias, se concluye a la irremisibilidad del pecado, ya que se rechaza la misma fuente y origen del perdón divino. Tratándose en concreto del reino de Dios, reino que se constituye ἐν δυνάμει: Mc. 9,1; 13,26; Mt. 24,30; Lc. 21,27, si se rechaza esta δύναμις, fundamento del camino que conduce a dicho reino, es patente que se obstruye la entrada.

El contexto, a este particular, nos parece asaz claro; como observa el Evangelista Marcos: ὅτι ἔλεγον • πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει: Mc. 3,30.

Ello sería la razón de dicha posición del divino Maestro en orden al pecado; no obstante haber comprobado el poder de Jesús respeto a los milagros, lo atribuyen a la virtud de potencias extrañas a Dios, contra toda evidencia, tratándose de la derrota de estas mismas potencias en el caso del poseso. Por ello se hacen inexcusables, su pecado ataca directamente el principio mismo del reino mesiántco, en el sentido arriba expuesto, sentido que entraña igualmente la concepción escatológica, concepción íntimamente ligada en la tradición sinóptica a toda la teología del reino mesiánico.

Bajo esta interpretación se echa de ver bien patente la dinamicidad del pneûma, ya que éste es el principio dinámico de las obras de Cristo, el origen de cuanto Cristo ejecuta con el fin de instituir el reino mesiánico.

El contexto, por otra parte, de Lc. no se opone, a nuestro parecer, a dicha interpretación. Como hicimos constar, la perícopa lucana se halla encuadrada en el relato de la misión de los discípulos, cuando les da el oficio de predicadores de la verdad, no obstante las persecuciones y peligros que ello les ha de causar: Lc. 12,4.5.7. El relato de S. Lucas sería tributario de la tradición esculpida también en S. Juan: Cristo envía a sus discípulos con la misión de predicar, les promete la asistencia del pneûma, éste será quien hablará y obrará en ellos; quien, por ende,

resista a su predicación, obra en cierto modo contra el pneûma, ya que, añadía Cristo: κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε: Jo. 10,38.37. Las obras de Cristo evidencian la presencia de la fuerza de Dios, ya que dicha fuerza es la que supera y vence a la fuerza del demonio: Jo. 10,19-21.

Estamos siempre dentro de la concepción dinámica del pneûma, que obra en Cristo a través de todas las manifestaciones de la vida pública del Mesías.

El pneûma, carisma profético en Cristo

En la primera parte del trabajo, hablando del ruaḥ en el Antiguo Testamento, hicimos notar reiteradamente la concepción antico-testamentaria sobre el Mesías y su función mesiánica: el Mesías será Rey y Profeta κατ' ἐξοχήν. Nada de extraño, en consecuencia, que en la vida de Cristo, el divino Maestro aparezca cual Profeta.

Que Cristo es Profeta, se patentiza a través de los cuatro Evangelios, que transcriben en esto la creencia de los contemporáneos de Cristo, la fe de las muchedumbres que oían al Profeta de Nazareth.

1) La conciencia del pueblo se cristaliza en el testimonio unánime de los Evangelistas: Mc. 6,15; 8,28; Mt. 16,14; 21,11; Lc. 7,16; 24,19; Jo. 4,19; 9,17.

2) Es tan profunda y pública la conciencia popular sobre el carisma profético de Jesús, que los mismos enemigos titubean sobre la oportunidad de deshacerse de Cristo, pues veían que el pueblo unánime le atribuía el carisma: Mt. 21,46.

3) El carisma profético de Jesús aparece, en cierto modo, cual lo sumo y más preciado de la persona de Cristo en la concepción popular. Bajo este respecto, se intuye en Cristo la realización de la profecía del Deut. 18,15.18, pues el pueblo le considera cual el Profeta κατ' ἐξοχήν: Jo. 6,14. Esta conciencia popular sobre el carisma profético de Jesús debe ponerse en relación íntima con el principio dinámico del pneûma, cual hicimos notar en la primera parte del trabajo: El profeta obra siempre bajo el influjo del ruaḥ-pneûma o, como bien gráficamente decía Büchsel: «Ist Jesus aber Prophet, so ist er selbstverständlich für einen Juden ein Pneumatiker» (61).

(61) Büchsel, *o. c.*, pág. 151

De todo lo expuesto se desprende que, para interpretar la vida pública y pneûmatológica de Jesús, en modo alguno debemos hacer recurso a concepciones ajenas a los libros sagrados. Nos hallamos mas bien con una tradición secular del Antiguo Testamento, que se desarrolla y evoluciona en el Nuevo Testamento, pero siempre con una directriz fija y fundamental (62).

III.—El pneûma en la resurrección de Cristo

En las páginas que han precedido, hemos considerado la acción del pneûma en orden a la persona y obra mesiánicas de Cristo, enfocándolo siempre a la luz del Antiguo Testamento, en cuanto el pneûma desempeñaba en Cristo un papel que ya en el Antiguo Testamento ejercía en favor de ciertas personas.

Esta acción, llamada por nosotros carismática, y que continuará a través de los Apóstoles en diversas manifestaciones de la Iglesia primitiva, en el hecho de la resurrección de Cristo aparece revestida de ciertos matices nuevos, de capital importancia, ya que la resurrección del Señor constituirá el centro, no tan sólo de la vida de Cristo, sino igualmente de toda la vida cristiana. De ahí, la acción del pneûma en la resurrección de Cristo se convertirá en base del aspecto interno y moral de la pneûmatología neo-testamentaria, aspecto que se hará primordial en la nueva economía, diferenciándose de ese modo profundamente ambos Testamentos, ya que en el Antiguo Testamento el ruah ejercía una función, por decirlo así, casi exclusivamente carismática, reduciéndose la función interna del ruah a bien poca cosa y prácticamente a la promesa de lo que había de suceder en los días mesiánicos.

---

(62) De ahí que nos parezcan poco conformes a la objetividad científica afirmaciones cual la que se halla en el libro *Pneuma Hagion*: «Die folgende Untersuchung soll den Beweis erbringen, dass alle Stellen, an denen in den synoptischen Evangelien vom heiligen Geiste als eines das Leben und die Lehre Jesu tragenden Faktors die Rede ist, gar nicht zum ursprünglichen, auf palästinensischen Boden erwachsenen Evangelium von Jesus gehörten, sondern später in Rücksicht auf das Heidentum und aus seinem Geist heraus entstanden sind und sich als Zusätze oder Abänderungen der ältesten Bestandteile evangelischer Überlieferung erkennen lassen. Gleichzeitig sollen die Gedankenkreise aufgespürt werden, aus denen die Verfasser und Redaktoren der drei Evangelien oder auch schon ihre Vorgänger bei der Aufnahme des Geistbegriffs in ihre Schriften schöpften». LEISEGANG, H.: *Pneuma Hagion*, pág 5. Leipzig, 1919.

Es un hecho real que con frecuencia, en las filas católicas y también cristianas en general, la resurrección de Cristo pasa a ocupar un puesto preponderante en la Apologética, sin que nos detengamos a examinar los enfoques dogmático-morales de la misma. No hay duda que la resurrección de Cristo es el argumento central de toda Apologética cristiana; pero con todo, su importancia no es menor por lo que atañe a los demás tratados de la Teología. A través de las páginas neotestamentarias, uno recibe la impresión de ver el hecho de la resurrección en torno a toda la vida primitiva de la Iglesia, sin que la vida cristiana se conciba fuera de la órbita de la resurrección, viviendo más bien a través de los sacramentos el hecho mismo de la resurrección: es el artículo fundamental, único, diríamos, del credo primitivo, el objeto específico de la fe, el contenido de la misma: 1 Cor. 15,14 (63). Los hagiógrafos neo-testamentarios, en especial Pablo, concebirán la vida cristiana, desde la generación bautismal hasta su complemento en la resurrección de los muertos en el triunfo escatológico, en orden a Cristo y Cristo resucitado.

Como hemos anotado frecuentemente, la obra mesiánica de Cristo es descrita cual una lucha entre el príncipe de las tinieblas y el príncipe de la luz. Esta lucha que alcanza su mayor relieve en la pasión de Cristo con la victoria aparente en favor de Satanás, se vuelca definitivamente en pro de Cristo, precisamente merced a la muerte del Mesías, seguida de su resurrección: Hebr. 2,14-15. En esta lucha entablada entre ambos príncipes, Cristo aparece revestido de la dynamis divina, que posee a causa de la infusión del pneûma en el momento del bautismo. Si a través de la vida pública, todas sus acciones mesiánicas partían de ese principio activo generador, con doblada razón el pneûma fecundará, por decirlo así, el acto central mediante el cual la lucha se decidirá definitivamente en pro de Cristo.

Para el estudio de la función del pneûma en la resurrección de Cristo, un texto paulino es de capital importancia, ya que en su interpretación radicará toda nuestra exposición teológica; nos referimos al texto de Rom. 1,1-4.

El texto, que se halla en la introducción de la Epístola, no reviste

---

(63) «Ostern konstituiert demnach nicht nur das, was verkündigt wird, sondern auch das Verkündigen selbst, eben die ganze Verkündigung im aktiven und passiven Sinne des Worts». Fuchs, E.: *Christus und der Geist bei Paulus*, in: «Untersuchungen zum N. T.», 23 (1932), pág. 3.

dificultad especial en sus dos primeros versículos, que forman cual el cuerpo del exordio, asaz común por otra parte a otras epístolas paulinas; la dificultad estriba en los vv. 3-4, dificultad sobre todo teológica, más bien que crítica.

El Apóstol jugará con proposiciones paralelas que se completan, al par que se contraponen, para describir un ciclo en el que la ultima expresión del v. 4: Ἰησοῦ Χριστοῦ Κυρίου ἡμῶν, se entrelaza con la primera del v. 3: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, del siguiente modo:

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ

τοῦ γενομένου	τοῦ ὁρισθέντος
ἐκ σπέρματος Δαυὶδ	υἱοῦ Θεοῦ
	ἐν δυνάμει
κατὰ σάρκα	κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
	ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν

Partiendo de la divinidad del Hijo de Dios, se desciende a la humanidad de Cristo, para subir de nuevo, tras «constituirle» (en qué sentido, lo diremos más tarde) Hijo de Dios mediante la resurrección, a la divinidad (64).

En orden a los términos que usa el Apóstol, tan sólo uno presenta dificultades tocante a su significación: ὁρισθέντος, de ὁρίθειν, cuya significación literaria es la base de las diversas interpretaciones teológicas.

Dos sentidos principalmente han caracterizado las opiniones exegéticas en torno a dicho término paulino:

1) En primer lugar, tenemos la opinión de S. Juan Crisóstomo, que interpreta el ὁρίθειν por «manifestar». Dada la autoridad del Doctor oriental, dicha opinión se hará clásica a través de la exégesis posterior, hasta los tiempos modernos.

Con todo, esta interpretación quizá sea fruto del deseo de esquivar la dificultad teológica que entraña el texto paulino, ya que no se puede aducir testimonio alguno de la literatura escrita que corrobore dicha significación. Ante este silencio de la literatura y de los escritos de la Koiné, es un poco aventurado, como anotaba ya Lagrange, basarse en

(64) Estos esquemas literarios son bien frecuentes en los libros sagrados, como lo hace notar, hablando del Prólogo de S. Juan, M.-E. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, in: «Lectio Divina», XI, pág. 100-108. París, 1953.

la exégesis del siglo IV, para determinar el sentido de una palabra del siglo I, máxime si dicha literatura y los escritos de la Koiné atestiguan en pro de otra significación (65).

2) La segunda opinión interpreta el ὁρίσθεν por «constituir». Esta significación, que ya Lagrange daba por más probable, actualmente parece dominar la exégesis moderna, ya que su significación se ve ilustrada por la literatura griega, hallando igualmente confirmación en varios textos de Lucas, fiel compañero de Pablo, uno de los cuales por otra parte integra un discurso del Apóstol en el Areópago de Atenas: Act, 2,23; 10,42; 17,31; Lc. 22,22.

Si, tras este breve examen, pasamos al estudio teológico del texto paulino, no es preciso indicar, ante todo, que para los autores neotestamentarios la resurrección exige la intervención de una potencia vivificadora. En virtud de ello:

1) la resurrección de Cristo se atribuye a la potencia de Dios: Eph. 1,18.19.20; 1 Cor. 6,14; 2 Cor. 13,4; Phil. 3,10 (66).

2) esta potencia de Dios es el pneûma, la dynamis del Padre, que posee la fuerza de vivificar: Rom 8,11.

Dicha idea no es sino la conclusión legítima de toda la concepción paulina que, como indicamos ya, identifica la δύναμις y el πνεῦμα.

3) La resurrección es un hecho que reviste a Cristo de una dignidad sublime, confiriéndole, por decirlo así, una nueva prerrogativa y un nuevo título: Act. 2,36; 5,30-32: 13,32-33; Rom. 8,34; Eph. 1,20-23; Phil. 1,9-10; 2,9; Hebr. 2,9; 12,2; 1 Pt. 1,21; 3,22.

¿Cuál es en concreto esta dignidad, este nuevo título, que recae sobre Cristo a partir de su resurrección, en fuerza del pneûma?

El Apóstol de los Gentiles lo dirá con una expresión atrevida: τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ. Expresión fuerte, en especial para nuestra formación cultural, toda preñada de categorías que se oponen radicalmente a dicha frase, al menos en su contenido exterior y verbal.

Con todo, hemos observado repetidas veces, en la interpretación de los libros sagrados no son nuestras concepciones y en especial nuestras categorías filosófico-teológicas las que han de marcar la pauta para la

(65) LAGRANGE, M. J.: *Epître aux Romains*, in: «Etudes Bibliques». París, 1931, pág. 6.

(66) Cfr. igualmente Act. 5,30; Gal. 1,1; Eph. 2,5.7; 1 Pt. 1,21, en que si bien no se atribuye directamente a la potencia de Dios, con todo es Dios Padre el sujeto de atribución.

interpretación exegética, sino las concepciones doctrinales que reinaban en la época de los hagiógrafos y que necesariamente habían de influir en su cultura intelectual.

Trasplantar nuestro mundo cultural a los libros sagrados, puede dar origen a fallos de interpretación bien graves, por cuanto los términos no dan idéntico contenido. El genio hebraico no especula con el contenido abstracto y universal que caracteriza la cultura helénica, y si echa mano de idénticos términos, aún en ese caso puede resultar muy bien que sea con significación asaz distinta.

Si, por consiguiente, en la interpretación de nuestro texto paulino, nos dejamos llevar inmediatamente por el deseo de hallar en él la expresión fiel y exacta del asaz complicado y filosófico mecanismo que domina la construcción teológica actual sobre el misterio de la Encarnación, naturaleza, persona, unión hipostática, etc., puede conducirnos fácilmente a desvirtuar el contenido primitivo del texto, minimizando a su vez el valor de toda una tradición plurisecular que, a través de un constante trabajo, ha llegado a plasmar la explicación teológica de un misterio. No hay porqué querer hallar en un hagiógrafo, aun cuando se trate del genio de Tarso, y bajo el calor de la inspiración divina, lo que será fruto de la elaboración posterior, larga y trabajosa (basta considerar las primeras herejías con los respectivos Concilios Ecuménicos), de los Padres y Teólogos, máxime admitiendo, cual católicos, el valor dogmático de la Tradición (67).

¿Qué es lo que entraña, por tanto, la expresión τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ?

Si consideramos la antítesis paulina de los vv. 3-4, los términos γενομένου y ὁρισθέντος desempeñan un papel, en orden a ἐκ σπέρματος Δαυὶδ y υἱοῦ θεοῦ, que pudiéramos denominar, con Boismard, «substancial». En el texto paulino, en efecto, se trata de predicados substanciales, es decir, Cristo, el Cristo concreto que ha vivido sobre la tierra y que el Apóstol ha visto en el camino de Damasco, ese Cristo, al igual

---

(67) Cfr. a este particular las atinadas observaciones del citado BOISMARD, en el artículo de la «Revue Biblique»: *Constitué Fils de Dieu* (*Rom.*, *I*, 4), LX (1953), págs. 16-17.

A este ilustre profesor de la Escuela Bíblica de San Esteban de Jerusalén es a quien debemos en gran parte, por haber sido profesor y patrono de la tesis, nuestras conclusiones actuales.

que se ha hecho hombre, el fieri de S. Juan: 1,14, ha sido constituído también, tras su resurrección, en Hijo de Dios.

La antítesis, a nuestro juicio, no radica en κατα σάρκα y ἐν δυνάμει, cual si la primera expresión indicase la idea de impotencia, fragilidad, etc., consecuencia de la Encarnación, y la segunda la idea de potencia, fuerza, a partir de la resurrección. Esto está incluído, cierto, en el texto, mas, como atinadamente hace observar Boismard, «l'opposition essentielle n'est pas entre faiblesse et puissance, mais entre Fils de David et Fils de Dieu» (68).

El pneûma que, como hemos visto, obró continuamente en Cristo a través de toda su vida, en el momento supremo de la resurrección, sobre todo dentro de la concepción de lucha de los dos reinos mencionados, había de dar a Cristo la dignidad correspondiente de triunfador.

La noción de dynamis, por otra parte, es una noción que, en Pablo, como en los libros sagrados en general, aparece cual propiedad del pneûma, y si se atribuye a Cristo, se le otorga en cuanto el pneûma reside en él. Por tanto, si Pablo usa en nuestro texto la expresión ἐν δυνάμει, no puede considerarse como lo esencial y fundamental de la antítesis, por lo que hace al Mesías. La expresión más bien indicaría la idea, por cierto bien paulina y neo-testamentaria, que Cristo ha resucitado en virtud del pneûma, en virtud de la dynamis: Act. 5,30; Rom. 8,11: Gal. 1,1: 1 Cor. 6,14; 2 Cor. 13,4; Eph. 1,18.19.20; 2,5.7; Phil. 3,10; 1 Pt. 1,21.

Ni faltan textos en la literatura neo-testamentaria que revisten a Cristo de una dignidad y gloria peculiar, a partir precisamente de la resurrección: Act. 5,32; Rom. 8,34; Eph. 1,20-21; Col. 3,1; Hebr. 2,9; 12,2; 1 Pt. 1,21; 3,22.

¿Cuál es, ahora, el sentido de esa filiación divina que Cristo adquiere en el momento de la resurrección? Para un cristiano, la respuesta es obvia; pero no son nuestros moldes teológicos los que deben regular esta inmediata respuesta, sino más bien los mismos textos sagrados.

La expresión paulina entraña un significado mesiánico, significado ya enunciado en textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento: Ps. 2,7; 89,27-28; 2 Sam. 7,14; 1 Par. 17,13; 22,10; 28,6; Hebr. 1,5; 5,5.

Los libros paulinos y neo-testamentarios, a su vez, indicarán explícitamente la realización de este sentido mesiánico en el momento de la resurrección de Cristo. Entre los distintos textos, examinados por Bois-

(68) Boismard, *o. c.*, pág. 7.

mard, dos hay que revisten importancia mayor, dada su relación de contenido doctrinal con Rom. 1,4; nos referimos a Act. 13,23-39 y Hebr. 1,5.

En orden al texto bíblico de *Act. 13,23-39*, se trata de una perícopa paulina cuyo contenido es el discurso del Apóstol en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. El discurso contiene, en primer lugar, un resumen sucinto de la historia del pueblo de Israel: Act. 13,16-22. Tras haber enunciado que de la descendencia de David nació Jesús, describe su vida en líneas bastante generales: vv. 23-31. Al topar con la resurrección de Jesús, Pablo afirmará contundente que en ella se realiza la profecía del Ps. 2,7: Act. 13,32-33.

Dada la identidad de persona entre el orador de Antioquía de Pisidia y el autor de Rom. 1,3-4, a nadie sorprenderá que entre ambos textos existan analogías bien íntimas.

Boismard, con su perspicacia característica, ha anotado cuidadosamente el paralelismo de ambos textos; no obstante lo largo de la cita-ción, no podemos resistirnos a transcribirlo íntegramente: «Notons déjà, au v. 23, la formule: «C'est de la race de ce (David) que Dieu, selon la promesse, a amené à Israël un Sauveur, Jésus»; en Rom., 1,3, on a la même expression: «issu de la race de David», pour désigner la naissance du Christ, tandis qu'au verset précédent, Paul avait fait mention de la promesse de la Bonne Nouvelle (du salut) faite par l'intermédiaire des propètes. Au v. 32 du discours de Paul, on trouve l'allitération: «nous vous évangélisons la promesse faite au Pères...», εὐαγγελιζόμεθα τὴν..... ἐπαγγελίαν; la même allitération se lit aux vv. 1 et 2 de l'épître aux Romains: «l'évangile... qu'il avait promis», εὐαγγέλιον ὃ προεπηγγείλατο.... Enfin, les versets 38-39 des Actes présentent comme un résumé du théme central de l'épître aux Romains: «Sachez-le donc, frères, c'est par lui (Jésus-ressuscité) que la rémission des péchés vous est annoncés; de tout ce dont vous n'avez pu être justifiés par la Loi de Moïse, quiconque croit est par lui justifié»; la justification par la Foi, et non par les oeuvres de la Loi de Moïse, c'est bien le thème central, annoncé dèjà en Rom., I,16-17, puis développé en III,20 ss.!» (69).

Este paralelismo tan característico entre ambas perícopas de Act. y Rom., nos da pie a idéntica conclusión en orden a Act. 13,32-33 y la expresión τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ de Rom. 1,4. Si en virtud de Act.

---

(69) BOISMARD, *o. c.*, pág. 12.

13,32-33, en la resurrección de Cristo se realiza la profecía del Ps. 2,7' por fuerza del paralelismo, debemos concluir que la expresión de Rom. 1,4, entraña igualmente un sentido mesiánico. Es decir, dada la concepción fundamental analizada en las páginas anteriores referente a la lucha de los dos reinos, el de Mesías y el de Satanás, tras la resurrección de Cristo se verifica el triunfo absoluto y definitivo del reino de la luz sobre el reino de las tinieblas. En ese momento, Cristo obtiene el trono de la monarquía universal, llega a constituirse rey de todos los reinos que formaban parte del patrimonio de Satán. La filiación divina responde a esa concepción de la realeza en orden a la divinidad (70).

En orden al texto bíblico de *Hebr. 1,5*, el autor de la Epístola, en su sublime exordio, coloca a Cristo, tras la realización de su misión, a la diestra de la majestad divina, ensalzándole sobre los Angeles, por cuanto ha obtenido un ὄνομα (nombre en sentido hebraico de dignidad, título, etc.) más excelente que ellos: Hebr. 1,3-5. Para probar esta afirmación, el hagiógrafo recurrirá a la citación del Ps. 2,7: Hebr. 1,5. Esta citación debe ponerse en relación inmediata y directa con la dignidad: ὄνομα, que Cristo ha recibido sobre todos los Angeles. De ahí llegamos legítimamente a idéntica conclusión que en orden al texto bíblico de Act. 13,32-33; como hará observar Boismard, «le nom incomparable, que le Christ a reçu en suite de son exaltation à la droite de Dieu, c'est celui de Fils de Dieu, selon ce qui est écrit dans le Psaume deuxième» (71).

Nos hallamos por ende, dentro del cuadro de las ideas mesiánicas del Ps. 2. Tanto Rom. 1,3-4 cuanto Act. 13,23-39 y Hebr. 1,5, se refieren explícitamente a la realización del contenido mesiánico del célebre salmo. Ello se encuadra, a su vez, plenamente en la concepción fundamental que hemos pintado sobre la función y misión mesiánicas de la vida de Cristo. En virtud de la resurrección, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν: Rom. 1,4, Cristo obtiene el dominio absoluto sobre el mundo. Es el mismo Dios quien da a su Cristo, a su Ungido, el reino, conforme a toda la concepción oriental antigua sobre la constitución de los reyes. Merced a su muerte y a su resurreción, Cristo ha obtenido la victoria sobre el enemigo contra quien ha luchado en la vida, y que ejercía el dominio sobre los hombres.

La expresión ἐν δυνάμει se referirá, a su vez, como siempre, a la ac-

(70) Esta última idea esperamos desarrollarla en nuestro futuro trabajo sobre el bautismo de Cristo y la constitución mesiánica.

(71) BOISMARD, *o. c.*, pág. 14.

ción del pneûma: el pneûma es el principio generador de la resurrección y la causa de la glorificación y del nuevo título que revisten a Cristo triunfador, a partir de ese momento. El pneûma ejerce su acción dinámica a través de este nuevo aspecto de la vida del Mesías (72).

La interpretación presente hallará una confirmación más explícita a través de textos neo-testamentarios en los que se atribuye a Cristo el título de κύριος, título que viene a completar, a nuestro parecer, la concepción anterior.

El texto clásico a este respecto es el de Act. 2,29-36. Pedro, lleno del Espíritu Santo, dirige su primer sermón a los Judíos: Jesús es el Mesías anunciado por los Profetas. Este Mesías, muerto bajo el signo de la iniquidad, ha resucitado por la virtud de Dios y exaltado a la diestra de Dios, ha enviado el pneûma: vv. 32-33. Y concluye el Príncipe de los Apóstoles reclamando de sus oyentes la convicción sobre la naturaleza de Jesús: ὅτι καὶ Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν: Act. 2,36.

La relación entre este título de κύριος y el hecho de la resurrección se pintará con mayor viveza en Phil. 2,9-11, profesión clara de la primitiva fe, perícopa en la que la expresión de la Vulgata: «et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris», no responde plenamente al sentido original: καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός: «et omnis lingua confiteatur quia Dominus est Jesus Christus ad gloriam Dei Patris».

En la concepción paulina de Phil. 2,9-11, el ὄνομα, la dignidad que reviste a Cristo a partir de su resurrección, es la correspondiente al título y oficio de κύριος, título real merced al cual Cristo, en su concreta realidad, independientemente de las intrincadas distinciones teológico-filosóficas sobre su naturaleza divina, es constituído, como dirá el mismo Pablo, sobre todos los principados, etc. y sobre todo ὄνομα existente: Eph. 1,21.

Cristo, en el momento de su resurrección, o más bien, en virtud de esa misma resurrección, es constituído κύριος, recibe un título que está sobre todos los demás. En la expresión que usa el Príncipe de los Apóstoles: Act. 2,36, el término ἐποίησεν nos evoca el término quizá más preciso, pero de idéntico significado, de Rom. 1,4: ὁρισθέντος, ya

(72) «War die Auferstehung der Ausgangspunkt der Erhöhung, so war das πνεῦμα die an ihm sich auswirkende, treibende Kraft und Norm». SOKOLOWSKI, *o c.*, pág. 61.

que, cuando se habla de títulos y dignidades, el significado de «hacer» responde al de «constituir».

¿Qué es lo que entraña, en los libros neo-testamentarios, la expresión κύριος?

1. Ante todo, el contenido de la expresión υἱός Θεοῦ, tal cual lo hemos expuesto en las páginas anteriores.

Cristo en el momento de su resurrección, es revestido de ese título, recibiendo el poder y el dominio correspondientes: Eph. 1,20-23; Hebr. 2,9; 12,2; 1 Pt. 1,21; 3,22, colocándose a la diestra de Dios, cual ser que posee realmente un poder de dominio: Act. 2,23; 5,31; Rom. 8,34; Eph. 1,20; Col. 3,1.

Nos hallaríamos siempre ante la concepción fundamental del reino obtenido por el Mesías, tras la victoria contra Satanás. Ese título está en relación con su realeza, cual atributo distintivo del rey (73).

2. Pero quizá sea posible ver, a través de los hagiógrafos neotestamentarios, cierta concepción que entraña el título κύριος y que sobrepasa de algún modo la anterior.

La resurrección de su Maestro necesariamente había de causar en los Apóstoles y Discípulos de Cristo un tal estado de ánimo, que se convertiría dicha experiencia en principio de todo su conocimiento en orden a la naturaleza real de aquel ser con quien, por espacio de tres años, habían convivido. No debemos olvidar toda aquella literatura apocalíptica que pululaba por aquel entonces, y que establecía la resurrección cual punto de partida de un mundo escatológico, del העולם הבא, del mundo futuro, etc. Estas concepciones del tiempo y del ambiente habían de influir sin duda en la mente de aquellos pescadores de Galilea, que de improviso se ven frente a un hecho tangible, la resurrección de su Maestro; dicha experiencia debe impresionarles bajo todos los aspectos. Nosotros, actualmente, tenemos todo un mundo teológico en orden a ese fenómeno, mundo en el que se delimitan perfectamente las fronteras del presente y del futuro, dando a la resurrección su significación precisa, bajo los aspectos corporal y místico. La resurrección mística, bien que real, que se realiza a partir del bautismo, no comporta todo cuanto la resurrección corporal llevará consigo. Mas todas estas fronteras no tan sólo no se hallaban delimitadas en el mundo judío,

(73) Cfr. a este particular el estudio exhaustivo, en orden a la literatura extrabíblica, de L. CERFAUX: *Adonai et Kyrios*, in: «Recueil Lucien Cerfaux», I, páginas 137-172, Gembloux, 1954.

sino que los aspectos escatológico y apocalíptico daban un matiz bien peculiar, y diríamos trágico, al problema.

Ahora bien, de pronto los Apóstoles y Discípulos de Jesús se ven ante el hecho consumado, realizado en la persona de un ser concreto. Se comprende todo el mundo de problemas agitados que habían de subir al pensamiento de aquellos simples galileos. A la luz de ese hecho, reconsideran la vida, los dichos de Cristo; no es puramente accidental la observación psicológica que se desliza de la pluma de S. Juan: Jo. 2,18-22; 7,37-39. Sólo al resplandor de ese hecho, y al calor del pneûma que recibirán el día de Pentecostés, los Apóstoles comprenderán la razón de ser de cuanto han visto y oído a través de los tres años de ministerio público del Profeta de Nazaret.

El hecho de la resurrección de Cristo, unido a la infusión del pneûma de Pentecostés, transformará, creemos, toda la opinión de los Apóstoles en orden a sus concepciones respecto de Cristo. Aún la misma divinidad de Cristo quizá haya sido alcanzada por los Apóstoles tan sólo a partir de esos dos hechos. A este particular, es bien significativo el que los Apóstoles, el mismo día de la Ascención, están preocupados más bien por la distribución de las carteras ministeriales en el nuevo gobierno de Cristo: Act. 1,6-8. Mucha es todavía la labor de purificación que el fuego de Pentecostés habrá de realizar.

Bajo la experiencia personal, iluminados por el pneûma, recapacitaban los Apóstoles sobre todo cuanto antes era oscuro y no les sugería nada, o les era simplemente imposible de comprender, dada su cultura hebraica, cual sería el caso por lo que se refiere a las enseñanzas del Maestro tocante a su naturaleza divina y la vida trinitaria. Hasta aquel entonces creyeron en Jesús, pero era sobre todo una creencia en torno a su carácter mesiánico, con cierto tilde egoístico, en espera de ocupar un buen puesto en el reino algún tanto terreno que se imaginaban de aquel Mesías. La profunda crisis de la muerte trágica de Cristo será vencida en gran parte por el hecho pascual, merced a la ayuda del pneûma. Y de la reflexión de cuanto Cristo les había dicho, tras el hecho extraordinariamente singular del día de Pascua, que en toda la literatura apocalíptica aparecía cual inicio de una nueva era, los Apóstoles llegarán a la conciencia plena de la divinidad de su Maestro.

Es esa conciencia la que nos parece percibir a través del calificativo de κύριος, que la primitiva Iglesia dará de continuo al Resucitado, convirtiendo la fórmula: «Cristo es el Señor» en verdadera y casi única profesión de fe cristiana.

Esta nuestra conclusión creemos poderla corroborar:

a) por el uso del término κύριος. Bien sabemos que en el Antiguo Testamento dicho término, en general, es atributo de Jahwe.

Si nos atenemos a las estadísticas realizadas por von Dobschütz: En traducción de los LXX, el término κύριος aparece 8.400 veces. De ese número, 400 se refiere a los hombres, 8.000 a Dios. De esas 8.000, 375 veces el κύριος traduce el término hebraico אדני, 300 veces los términos אלהים, אל o algún término correspondiente a la divinidad.

Si prescindimos de las 600 veces que el término κύριος aparece en libros deuterocanónicos, alcanzamos la cifra redonda de 6.700 veces, en que el término κύριος corresponde al hebraico יהוה.

Según el mismo autor, por lo que se refiere al Nuevo Testamento, el término κύριος aparece 714 veces. De ese número, 75 con un carácter profano, 127 en orden a Dios Padre y 489 veces referentes a Cristo, quedando 18 casos en un estado de discusión (74).

De la simple consideración de estas cifras, sobre todo en orden al Antiguo Testamento, legítimamente se puede concluir a la relación tan íntima del término κύριος con la divinidad.

b) por el contexto del discurso pronunciado por el Príncipe de los Apóstoles el día de Pentecostés.

Pedro encabeza su discurso con la profecía de Joel en torno a la infusión del pneûma: Joel 3,1 ss. El Profeta termina su vaticinio mesiánico con las palabras:

והיה כל אשר־יקרא בשם יהוה ימלט: Joel, 3,5; dichas palabras son citadas textualmente en Act. 2,21: καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἐὰν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα Κυρίου σωθήσεται.

La expresión τὸ ὄνομα Κυρίου corresponde al hebreo בשם יהוה, expresión que en Joel se refiere, sin género de duda, a Dios.

El Príncipe de los Apóstoles afirmará, a su vez, bien claramente en los versículos siguientes que ese Κύριος es Cristo Jesús: Act. 2,36 (75).

---

(74) Von Dobschütz, E.: Κύριος Ἰησοῦς, in: «Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft», XXX (1931), págs. 98-99.

(75) El ya citado profesor de Lovaina, L. Cerfaux, se resiste a ver en Act. 2,36 esta nueva concepción del κύριος Para él, el título de Kyrios en este texto está en relación, diríamos única, con la dignidad real, tal cual hemos visto en las páginas anteriores, sin que sea legítima la conclusión de una nueva acepción en relación con la divinidad. Suyas son las palabras: «On ne peut vraiment pas non plus se représenter Luc assez peu soucieux du monothéisme pour parler en païen et écrire que Dieu a fait de Jésus un dieu; comme on ne peut pas lui faire dire

Y al final del discurso, al señalar el medio de salvación, parafraseando la expresión de Joel, indicará el bautismo ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ: Act. 2,38; cfr. Act. 5,31.

Bajo esa concepción del κύριος, alcanza un sentido bien profundo toda la vida cristiana de la primitiva Iglesia. Esa vida se centrará en la

---

que Dieu a établi Jésus à la place centrale qu'il occupe dans le christianisme: il n'écrivait pas à l'usage des historiens des religions... La rédaction même du discours du Livre des Actes indique clairement que l'affirmation 'Dieu l'a fait Seigneur et Christ' du v. 36 (les versets 34 et 35 formant une parenthèse) est la suite naturelle du verset 33: 'exalté par la droite de Dieu et ayant reçu l'accomplissement de la promesse de l'Esprit saint...'. C'est que nous restons dans la ligne des idées primitives, exaltation, trône du ciel, etc. Qu'ont donc à voir ici les idées païennes qui viendraient peser sur la pensée de Luc et la faire dévier de la ligne droite? C'est introduire la complication là où la simplicité suffit à tout expliquer.» CERFAUX, *o. c.*, I, pág. 48.

Respetando la autoridad del gran maestro de Lovaina, nos parece que Cerfaux simplifica quizá un poco demasiado el problema, un problema que no es tan simple que «baste la simplicidad a explicar todo». En primer lugar, no debemos olvidar que Lucas transcribe un discurso, más o menos fielmente, del Príncipe de los Apóstoles, de un Apóstol que minutos antes ha recibido la acción de un fenómeno que ha transformado radicalmente sus viejas concepciones, tal cual lo hemos hecho observar anteriormente. Todavía bajo el efecto de hechos tan extraordinarios, cual la resurrección de Cristo y la venida del pneûma, fenómenos que nosotros en modo alguno podemos comprender cuán grande impresión debían producir en aquel ambiente cultural hebreo; sería demasiado pedir a Pedro en aquellos primeros momentos conceptos que tan sólo una reflexión posterior apostólica logrará clarificar. Pedro se dirige a su auditorio bajo la impresión viva de esos dos fenómenos históricos, que han hecho revivir en él acontecimientos y discursos de Cristo que no había comprendido hasta aquel entonces; y llevado de su temperamento oriental, espontáneo y vivo, concreto y real, expone a sus oyentes, como puede, doctrinas que han de cambiar radicalmente ciertos aspectos de la vida divina. No negamos, por tanto, el aspecto doctrinal que defiende Cerfaux en Act. 2,36, aspecto que hemos aceptado en nuestro trabajo, sino que a través de ese concepto creemos poder llegar, merced al contexto del discurso, a una concepción más atrevida, cierto, pero no menos real. Para admitir esta nueva concepción, no hay por qué recurrir, cual teme Cerfaux, a «ideas paganas que habrían influído el pensamiento de Lucas, desviándole de la línea recta», sino que debemos recordar los tres años de la vida pública de Jesús, con sus clases particulares a los Apóstoles, gente poco preparada, cierto, pero cuya subconsciencia guardó en el ángulo de recuerdos olvidados hasta el momento oportuno dichos contactos con el Maestro divino, recuerdos que revivieron ante el choque psicológico de las dos experiencias históricas, la Pascual y la de Pentecostés. Sin complicar, por tanto, el problema, reviviendo solamente la impresión de los Apóstoles ante un hecho tan revolucionario, cual es la Resurrección de Cristo, podemos comprender muy bien que aquellos

fórmula Κύριος Ἰησοῦς, expresión simple, pero, como la define Schmitt, «l'énoncé même de la foi» (76).

Esta primitiva espiritualidad cristiana, tan simple en sus manifestaciones externas, basada en el breve enunciado de dicha fórmula, cual profesión de fe, es un argumento más en pro del contenido doctrinal de la expresión κύριος (77).

A través de todo lo dicho, se patentiza una vez más ese aspecto dinámico que caracteriza la acción del pneûma; merced a dicha dynamis Cristo ha resucitado y ha sido constituído Rey supremo sobre el reino del mundo, con poder y grandeza. Ese poder y esa virtud se desarrollarán en la vida cristiana, que consistirá en vivir místicamente la muerte y resurrección de Cristo.

De la vida de Cristo, de la función que el pneûma ha ejercido en la persona y obra mesiánicas de Cristo, surgirá la doble función que el pneûma desempeñará en la vida cristiana: carismática e interna o caritológica. La carismática, basada en la acción del pneûma en la vida pública de Jesús, que se dirige a la constitución orgánica de la Iglesia principalmente; la interna, fundada en la acción del pneûma en la resurrección de Cristo, que se dirige a la vida santificadora de la Iglesia,

---

pescadores de Galilea proclamen a Cristo Kyrios, con ese fondo de divinidad, supuesta, claro está, toda la actividad pública de Jesús y la acción del fenómeno de Pentecostés sobre los Doce.

(76) Schmitt, J.: *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, pág. 67, París, 1949.

Hablando de la importancia central que dicha fórmula adquiere en la primitiva Iglesia, el ilustre profesor de la Universidad de Estrasburgo dice: «Dans Act., XI, 17,20; XVI, 31 et XX, 21, en particulier, elle désigne le fond caractéristique de l'Evangile. Selon I Cor., XII, 3, elle constitue la règle qui, dans les assemblées liturgiques, permet de distinguer les fidèles parlant sous l'action de l'Esprit des pseudo-inspirés qui s'agitent sous l'emprise d'une force diabolique. De plus, elle est le type de la prière chrétienne. Mourant, le diacre Etienne invoque le 'Seigneur Jésus' (Act., VII, 59). Aux 'Ephésiens' Paul recommande de 'célébrer le Seigneur', de 'rendre grâces à Dieu le Père au Nom du Seigneur Jésus-Christ (V, 19-20)». Id., *ib.*, págs. 67-68.

(77) Dado este carácter divino del término κύριος, se explicarían de algún modo todos estos textos, que la literatura neo-testamentaria los multiplica, y que hablan de Cristo «glorioso», a partir de su resurrección: 1 Cor. 15,43; Phil. 3,21; 1 Thess. 2,12; 2 Thess. 2,14; Hebr. 2,10; 1 Pt. 1,21. Este atributo de la gloria sería el correlativo del כבוד anticotestamentario, que indicaba la presencia de Jahwe: Ex. 16,10; 24,16; Lev. 9,23; Num. 16,43; 1 Reg. 8,11.

vida que consiste en revivir místicamente la muerte y resurrección del Fundador.

Todo ello bajo la acción del pneûma divino, de ese principio dinámico que en adelante no será tan sólo el ruah de Jahwe, el pneûma de Dios, sino también el pneûma de Cristo, constituído en Hijo de Dios. Ese Hijo de Dios, ese Cristo concreto, constituído en Rey, posee la fuerza, el poder. Es precisamente ese su poder, esa su dynamis, la que realizará en la vida cristiana los efectos maravillosos de la santificación, orgánica e interna, de la Iglesia.

Son aspectos bien interesantes, y en cierto grado nuevos y propios de la pneûmatología neo-testamentaria, pero cuya publicación, por razones involuntarias, la reservamos para un tiempo ulterior.

(*Continuará*).

Fr. José Goitia, O. F. M.

¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?

LOS HIMNOS CRISTOLOGICOS DE LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL PROLOGO DEL IV EVANGELIO

Fil. 2,6-11 ; *Col.* 1,15-20 ; 1 *Tim.* 3,16 ; *Hebr.* 1,2-4 ; *Jn.* 1,1-18

III.—Aplicaciones al Prólogo de San Juan (*)

1. *Estado de la cuestión*

Comencemos por recordar un hecho. En las iglesias de ambiente efesino y en otras relacionadas con ellas por su ideología y espiritualidad, al principio del siglo II se da una floración fecunda de himnos cristológicos, cuyo tema principal es concretamente Cristo, considerado en cuanto Logos. Antes parece que no había sucedido así. Se componían, desde luego, himnos a Cristo, celebrando su persona histórica, sus grandezas y su obra. Pero nunca, de una manera expresa por lo menos, bajo el aspecto de Logos. Y hacemos esta salvedad, porque en Hebr. 1,2-4, si no está la palabra Logos, está ya el concepto.

Mas ¿por qué luego, sí? ¿Cómo explicar que el Logos-Cristo sea el tema central de los nuevos himnos?

Es que entre San Pablo y el final del siglo I están la actividad apostólica y los escritos de San Juan, precisamente en aquel mismo ambiente helenístico minorasiático. Y San Juan es la clave de esta nueva modalidad que toman los himnos a Cristo.

Las *Odas de Salomón* son muy ricas a este respecto. La colección nace en un ambiente muy semejante al del IV Evangelio y

---

(*) Véase la primera y segunda parte de este trabajo en esta misma revista de Estudios Bíblicos, 15 (1956), 223-277.

quizá un par de lustros después que él. De éste y de los escritos paulinos depende, casi exclusivamente, la teología de las *Odas*, y su Logos, objeto preferente de sus temas, nada tiene que ver con el Logos de la filosofía griega, como ya reconocieron Harnack, por un lado, y Batiffol, por otro (79). Su espiritualidad es esencialmente joánica; y el alma que las anima, su vida, su calor y sus matices dependen directamente de aquella tradición espiritual y de aquella atmósfera de ideas y de sentimientos que reflejan los escritos de San Juan. Apenas hay idea en el Prólogo que no esté recogida de alguna manera en las *Odas* (80).

Son varias las dedicadas a celebrar al Logos. Y lo curioso es que, si bien se analizan, no consideran al Logos en cuanto ἄσαρκος, sino siempre al Logos encarnado, al Logos-Cristo, al cual nos lo presentan como Redentor de los hombres, creador de los mundos y revelador divino. Son dignas de especial atención, a este respecto, las *Odas* 7, 12, 16, 19 y 41. Sin entrar en su ideología —que no nos es posible ahora—, amplificadora de las ideas de San Juan sobre el Logos, ni tampoco en su forma literaria, porque se perdió el original griego, que habría que reconstruir a base de la versión siríaca, encontrada casi a principios de este siglo, lo dicho es suficiente para sugerirnos la idea de que, en la época de San Juan o inmediatamente después de él, en el ambiente de Efeso o de las iglesias hermanas se cantaban himnos a Cristo, celebrándolo en ellos como Logos. Y si la lectura de las *Odas* autoriza tales afirmaciones, razón teníamos antes (81), cuando interpretábamos como dicho de ellas principalmente el testimonio de Eusebio de Cesarea.

---

(79) Cf. TONDELLI, *o. c.*, p. 186.

(80) Son muchos los autores, protestantes y católicos, que consideran las *Odas* como de origen gnóstico doceta. Pero, aparte de que es muy difícil determinar qué entiende cada cual por «gnóstico», no vemos ningún estudio a fondo que se haya propuesto resolver esta cuestión. Tal vez las *Odas* contengan alguna expresión menos feliz que ha podido dar pie para considerarlas como de origen gnóstico cristiano. Sin embargo, si alguien, sin prejuicios, se propusiera realizar este estudio a fondo, quizá las encontraría exentas de gnosticismo y las juzgaría sencillamente eco fiel de la predicación y escritos joánicos, en aquel ambiente helenístico efesino cultivado treinta y tanto años antes por la palabra y los escritos del apóstol Pablo, y nuevamente por la larga permanencia del apóstol San Juan en aquella Iglesia.

(81) Véase el texto de Eusebio de Cesarea que citamos en la nota 8 de este trabajo.

En el mismo sentido se puede aducir también *Ad Diognetum* 11, 3b-5. Podrá discutirse quién es el autor de este discurso, su época y su cuna geográfica, lo cual es aún más discutible para este capítulo 11. Sin embargo, el párrafo indicado contiene un verdadero himno a Cristo-Logos en prosa elocuente, en la que también puede descubrirse cierto ritmo. Todo él está compuesto gramaticalmente por oraciones participiales, cuyo antecedente es Cristo. Los esticos son brevísimos, generalmente de dos acentos. El esquema es algo difícil de captar, porque el autor no parece haber glosado un himno completo. Pero, de todas formas, es una prueba más de cómo las alabanzas hímnicas dirigidas a Cristo lo celebran ahora como Logos, sin salirse por ello de la consideración histórica de Cristo Jesús (82).

---

(82) Nosotros dispondríamos el texto en esta forma rítmica:

Ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθείς,
δι' ἀποστόλων κηρυχθείς,
ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη.
οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς,
ὁ καινὸς φανείς
καὶ παλαιὸς εὑρεθείς
καὶ πάντοτε νέος
ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος.
οὗτος ὁ ἀεί,
ὁ σήμερον υἱὸς λογισθείς,
δι' οὗ πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία
καὶ χάρις ἁπλουμένη
ἐν ἁγίοις πληθύνεται,
παρέχουσα νοῦν,
φανεροῦσα μυστήρια,
διαγγέλλουσα καιρούς,
χαίρουσα ἐπὶ πιστοῖς,
ἐπιζητοῦσι δωρουμένη,
οἷς ὅρκια πίστεως οὐ θραύεται
οὐδὲ ὅρια πατέρων παρορίζεται.

La versión española que nos da D. Ruiz Bueno (*Padres Apostólicos*, edición bilingüe [Madrid, BAC, 1950], p. 858 s.) dice así: «Verbo (nosotros preferimos conservar siempre la palabra Logos) que,

despreciado por el pueblo,
predicado por los Apóstoles,
fué creído por los gentiles.
Él, que es desde el principio,

¿Es también el Prólogo un verdadero himno? ¿Y es, precisamente, un himno a Cristo-Logos? ¿Cómo se cumplen en él las características o líneas generales que hemos deducido de los himnos cristológicos analizados, tanto respecto del tema como respecto de la forma literaria?

En teoría, o mejor, considerando el problema de una manera superficial y guiándonos por las afirmaciones de los autores modernos, la contestación es fácil. Quien haya hojeado los más recientes comentarios o estudios sobre el Prólogo, cualquiera que sea el campo de su procedencia, habrá observado cómo gana terreno, hasta hacerse ya casi general, la idea de que el Prólogo es un himno —anterior o contemporáneo al IV Evangelio y original del propio San Juan— en alabanza de Cristo, Logos de Dios (83). Sin embargo, cuando uno se propone examinar de cerca por qué ha de considerársele como himno a Cristo y cuáles son sus características como tal,

---

que apareció nuevo
y fué hallado viejo
y que nace siempre nuevo
en los corazones de los santos.
Él, que es siempre,
que es hoy reconocido como Hijo,
por quien la Iglesia se enriquece,
y la gracia, desplegada,
se multiplica en los santos;
gracia que procura la inteligencia,
manifiesta los misterios,
anuncia los tiempos,
se regocija en los creyentes,
se reparte a los que buscan,
a los que no infringen las reglas de la fe
ni traspasan los límites de los padres.»

(83) Cf., entre los católicos, A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg, 1948), p. 35-36; M. E. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, Lectio divina, 11 (París, 1953), p. 99 ss. Y entre los acatólicos, cf. J. H. BERNARD, *The Gospel according to St. John*, Intern. Crit. Comment., vol. I (Edinburg, 1942, p. CXLIV ss.; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Krit.-exeg. Komment. über das NT., ed. 13.ª (Göttingen, 1953), p. 2 ss. Según E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesvangeliums*, Studia Friburgensia, 3 (Freiburg in d. Schweiz, 1951), p. 69, nota 4, «consideran el Prólogo como himno, total o parcialmente, entre otros: Baldensperger, Burney, Cryer, Gächter, J. Jeremías, Loysi, Masson, Menoud, Raney, Tillmann, J. Weiss».

son pocos los detalles concretos y terminantes que se encuentran en esos comentarios. Tal vez quien más de lleno ha estudiado el asunto sea Bultmann. Pero, desgraciadamente, sus prejuicios y su descabellada teoría, que se empeña en considerar el Prólogo como un himno al Bautista en cuanto Logos, adaptado luego por el Evangelista (que tampoco sería el evangelista San Juan) para prólogo-introducción de su obra, son causa de que esos estudios resulten absurdos, y, por tanto, inútiles para nuestra cuestión, como no sea, en algunos casos, para la determinación del ritmo (84).

En la práctica, la contestación es muy difícil, por la multitud de opiniones exegéticas que hay y por las interferencias de las cuestiones que el Prólogo suscita.

Para proceder con orden veamos previamente las principales tendencias exegéticas respecto del contenido del Prólogo, y luego proyectaremos sobre este contenido los criterios que hemos deducido anteriormente de la estructura temática de los himnos a Cristo. Lo mismo haremos luego respecto de la forma literaria.

2. *Estructura temática del Prólogo*

a) *Idea central del Prólogo y procedimiento mental de San Juan*

Dos tendencias bien definidas existen respecto del contenido del Prólogo.

La primera (85) —que quieren llamar tradicional (86)— concibe el Prólogo como una composición de proceso rectilíneo, cronológico en cierto modo. Los vv. 1-13 describen la preexistencia del Verbo sólo en cuanto Dios, su dignidad y su obra *antes* de la en-

---

(84) Cf. BULTMANN, *o. c.*, p. 4 ss. y 29, con la crítica que de él hace RUCKSTUHL, *o. c.* p. 67 ss., aunque éste niega en absoluto que el Prólogo tenga carácter de himno (p. 69-70).

(85) Cf. SIMÓN-DORADO, *Praelectiones biblicae*, N. T., vol. I (Turín-Madrid, 1947), p. 244 ss.

(86) H. FACCIO, *De «Verbo» Dei (Joan.* 1, 1), en «Verbum Domini», 26 (1948), p. 30, nota 2. Si por «tradicional» entendemos lo que ha prevalecido durante mucho tiempo, es exacta tal denominación. Pero si buscamos su enlace con la era apostólica, tal vez la segunda «tendencia» sea, entonces, bastante más «tradicional» que la primera.

carnación ; los vv. 14-18 tratan del Verbo *después* de la encarnación y de los beneficios que de ella se siguen (87).

Pero los partidarios de esta distribución, advirtiendo los muchos inconvenientes que en ella existen por causa de los vv. 6-13, se han visto forzados a crear una sección intermedia con estos vv., sin saber con cuál de las dos anteriores relacionarla. Porque, por un lado, ¿cómo defender que el testimonio del Bautista (vv. 6-8) y la presencia del Verbo-luz en el mundo, que «vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (vv. 9-13), se refieren al Logos ἄσαρκος, al Verbo antes de la encarnación, y, por consiguiente, al Hijo de Dios en su naturaleza divina y como segunda Persona de la Trinidad? Mas, por otra parte, ¿cómo relacionar estos vv. con el Verbo ya encarnado, si precisamente hasta el v. 14 no se dice que «el Verbo se hizo carne»?

Por eso, o tendrían que resolver la dificultad a base de interpolaciones —que la crítica textual e histórica forzosamente rechaza—, o se ven forzados a admitir esos vv. como una sección de contenido vago, indeterminado, que trata, sí, del Verbo ya encarnado, pero «sub adspectu aeternitatis», de una manera más bien abstracta y metafórica (88). Pero volvemos a preguntar : ¿Y cómo decir que es algo abstracto, vago, indeterminado y metafórico el testimonio del Bautista sobre el Logos-luz, que a las claras alude al «ecce Agnus Dei» (Jn. 1, 39) ; y que es vaga, abstracta y metafórica la venida del Logos a los suyos, a su pueblo, y la repulsa con que éstos le recibieron? (89).

Para evitar esta serie de dificultades, la segunda tendencia, que cada día adquiere más adeptos, así entre católicos como entre

---

(87) Otros lo dividen así : los vv 1-5 se refieren al Verbo antes de la encarnación, y los vv 6-18 al Verbo ya encarnado. Pueden verse reseñadas estas divisiones en cualquier comentario o estudio recientes. Por eso nos abstenemos de citar nombres.

(88) Cf. SIMÓN-DORADO, *o. c.*, p. 244 s.

(89) Estas dificultades llevaron a nuestros grandes exégetas a interpretar la sección de los vv. 5-13 de la aparición histórica del Verbo en el mundo por la encarnación. Desde el v. 5 al 18 no habría orden cronológico alguno, sino afirmaciones del mismo hecho, repetidas con distintas fórmulas. Menos los vv. 1-3, que se referirían al Verbo antes de la encarnación, y el v. 4, que sería una transición o nexo entre el Verbo preexistente y el Verbo encarnado, todo el resto del Prólogo trataría de los tiempos plenamentes mesiánicos. Esto se acerca mucho más a lo que nosotros proponemos como estructura temática del Prólogo. Para la historia de nues-

protestantes, ve en el Prólogo, ya desde el v. 1, un canto magnífico al Cristo histórico considerado como Logos (90). No son, estrictamente hablando, las relaciones intratrinitarias las que preocupaban a San Juan. Lo que le interesa es describir la grandeza de Cristo, de ese Cristo-Logos que él conoció, del que por aquellos años escribió también: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos en torno al Logos de la vida...» (1 Jn. 1, 1). Esta tendencia, que podríamos llamar cristológico-histórica, en cuanto que al Cristo histórico se refiere, y en cierto modo atemporal, porque no distingue aquellos tres estadios sucesivos (el Logos-Segunda Persona en el seno de la Trinidad, el Logos-Segunda Persona en la creación pero antes de la encarnación, y el Logos-Segunda Persona más la «carne», es decir, el Logos ya hecho hombre), sino que considera un solo estadio ontológico del Logos, lo que éste fué realmente en la historia, el Cristo Jesús, salvador y revelador que los apóstoles vieron y trataron, no se encuentra con esos escollos de la tendencia primera, simplifica la distribución del contenido temático del Prólogo, reduciéndolo a una sencilla y lógica enumeración de las grandezas de Jesús, y nos presenta su figura como lo que es en realidad: el centro absoluto de la historia, el punto al que dicen relación de causa y de finalidad, de origen y de destino, todas las obras de Dios «ad extra» y todo el acontecer en el espacio y en el tiempo, penetrado todo del orden sobrenatural. Y así, esta tendencia, al interpretar la idea del Logos como un nombre del Cristo histórico —y por cierto, nombre que lo define en su doble naturaleza y en su misión soteriológica tal vez mejor que ningún otro—, guarda con ello la más estricta analogía de la fe, porque está en perfecta consonancia con el sentido que tienen, evidentemente, los himnos cristológicos de Filipenses, Colosenses, I de Timoteo y Hebreos y con el contenido del mismo IV Evangelio, al que el Prólogo sirve así de pórtico majestuoso (91).

---

tros exégetas, a este respecto, véase J. LEAL, *La unidad del Prólogo de San Juan* (1, 1-18) *según Toledo y Maldonado*, en «Archivo Histórico Granadino», 4 (1941), 65-118.

(90) Cf. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de saint Jean* (Bruges, 1951), pág. 46 y *passim*; WIKENHAUSER, *o. c.*, p. 35.

(91) Este acercamiento entre la teología de Fil. 2, 6-11 y la del Prólogo de San Juan ya la vió DUPONT, *o. c.* p. 52, nota 7, como anteriormente la había visto CERFAUX (*Hymnes au Christ des Lettres de Saint Paul*, en

Con esto no pretendemos negar que San Juan trata, en los vv. 1-2 de Jesús en cuanto Hijo de Dios, o sea, del Hijo en sus relaciones intratrinitarias con el Padre, o que la exégesis patrística antiarriana y la teología tradicional interpretan falsamente estos vv. Lejos de nosotros tamaño despropósito. Lo que pretendemos decir es que el punto mental de partida para San Juan no es el Logos como Verbo de Dios sin la carne (en el sentido que ha tomado ya en nuestro hablar teológico la palabra «Verbo»), sino el Logos-Cristo, el Cristo histórico, cuyo ser teándrico nos ha descrito anteriormente San Pablo y al que ahora nos va a describir nuevamente San Juan, con más profundidad teológica todavía. Ambos apóstoles, como es lógico, enseñaron con toda evidencia la divinidad de Jesús y la existencia del misterio de la Santísima Trinidad. Y, mientras San Pablo se limita a la afirmación del misterio, sin entrar en explicaciones teológicas, San Juan se adentra bastante más en su explicación: nos sitúa a Jesús, fuente de vida, en la eternidad de Dios y como clave de la existencia del mundo. Sin embargo, lo mismo que San Pablo, nunca separa las dos naturalezas de Cristo, sino que siempre nos habla conjuntamente del Cristo de la historia y del Hijo de Dios, de la misma suerte San Juan parte también del Jesús histórico, cuyas relaciones con Dios (en cuanto Hijo del Padre), con la creación y con el pueblo de Israel, con la humanidad entera, para la cual es fuente de vida, nos describe.

Desde que Jesús enseñó la existencia del misterio de la Trinidad, los apóstoles repitieron frecuentemente esas enseñanzas. Pero San

---

«Revue dioc. de Tournai», 2 (1947), p. 6-7), cuando escribía: «A pesar de la diferencia que existe entre la teología paulina y la joánica, no es posible dejar de notar las semejanzas de expresión y de pensamiento entre este pasaje y el Prólogo del IV Evangelio. ¿Sucede esto por azar? ¿No es mejor decir que el Apóstol y el Evangelista, habiendo vivido ambos en las iglesias de Asia cuya metrópoli era Efeso, se hacen eco el uno al otro, porque ambos tienen en cuenta el ambiente para el cual escriben, y que tal vez representan cierto estilo propio de ese ambiente, es decir—así lo parece—, el de una himnología muy primitiva, carismática?» (De acuerdo en todo con esta idea de Cerfaux, menos en lo de himnología «carismática», si se entiende en sentido estricto, de lo cual hemos hablado al principio de este trabajo alguna que otra vez.)

Nosotros hemos procurado ahondar más en este acercamiento, no limitándonos a la teología de ambos pasajes, sino comparando también su estructura temática y aun su expresión literaria.

Pablo, y lo mismo San Juan, se preocuparon mucho más por el misterio de la persona de Jesús que por el de la Trinidad. La vida de Jesús, su ser íntimo, su ser real y verdadero, se explica con frecuencia a los fieles, se canta en las reuniones cultuales y es objeto primordial de la fe cristiana, hasta el punto de que la misma fe en la Trinidad va como aliada y aun envuelta en esta fe en Cristo. Y el mismo San Juan, el apóstol que más ha penetrado en el seno de la Trinidad, no empieza por enseñarnos este misterio, para luego descender a la doctrina del Verbo encarnado, sino viceversa: empieza por Jesús, para, *en* El o *mediante* la descripción de su persona, demostrarnos su divinidad y sus relaciones «ad intra» con el Padre. No desciende de la Trinidad a Jesús, sino que asciende de Jesús a la Trinidad. En su Prólogo, el tema «in recto» es Jesús; y más bien «in obliquo», aunque siempre de una manera certísima, la Trinidad, o mejor aún: solamente las relaciones del Hijo con el Padre.

Igualmente creemos que la idea central del Prólogo no es, precisamente, demostrarnos el hecho de la encarnación. La idea central, a nuestro entender, es enseñarnos lo que Cristo es: Dios y Hombre, intermediario de la creación, origen de la vida, revelador divino, plenitud de dones sobrenaturales, Mesías e Hijo de Dios (cf. Jn 20, 31). Esto es lo que nos enseña el Prólogo y este es el tema de todo su Evangelio.

Esto supuesto, es decir, que el tema central del Prólogo es Jesús, como lo es de su Evangelio, digamos dos palabras acerca del procedimiento mental de San Juan El P. Lagrange lo clasifica, muy acertadamente, como procedimiento intuitivo, y para él, lo mismo que para Buzy, es tal vez el P. Allo quien mejor ha definido tal procedimiento mediante estas frases: «Juan procede con lentitud en la penetración de su idea. La presenta primero en bloque y luego la analiza, variando apenas, o sin variarlas nada, las expresiones. Se diría que el Evangelista jamás agota sus conceptos, ya que tan vastos son ellos y tan restringidos sus medios de expresión» (92). Y en orden a estas palabras, al P. Lagrange le parece demasiado fuerte el verbo «analizar». Por eso dice: «Juan no analiza, sino *contempla* la verdad en sus diversos aspectos, y estos rayos de luz acaban por formar un haz, hasta producirse la fórmula definitiva,

(92) E. B. Allo, *L'Apocalypse* (París, 1921), p. CXCIX.

como «el Verbo se hizo carne» (93). Y en el mismo sentido añade Buzy que en San Juan no hay fronteras, ni divisiones, ni partes destacadas, como en nuestros discursos o tratados. Desde la primera línea se aborda el tema total, y luego se aclara parcialmente, volviendo repetidas veces sobre él; Juan procede lentamente, como las olas que van y vienen, hasta llegar a su plenitud, en un ritmo constante e irresistible, bañando la altura o por lo menos salpicándola. Así procede San Juan en sus idas y aproximaciones hacia el objeto, hasta que lo ha explorado totalmente y lo ha expresado a su gusto con fórmulas humanas. No hay, pues, desarrollos sucesivos, sino círculos convergentes y concéntricos; no hay evolución, sino involución inmanente; no hay marcha regular, sino avances y retrocesos, pero de forma que el término final se consiga (94).

No dudamos de la realidad de este procedimiento. Nos parece evidente para quien lea sin prejuicios el Prólogo y muchos pasajes de San Juan. Pero de lo que sí nos permitimos dudar es de que el término final al que San Juan pretende llegar sea precisamente la encarnación, como dice Lagrange; como si el Evangelista hubiera construído todo este prólogo majestuoso, portada grandiosa de su Evangelio, únicamente para demostrarnos que Jesús era verdadero hombre. Y dudamos igualmente que sea la encarnación el tema del que Juan quiere hablarnos desde el principio, por esa especie de varias proyecciones parciales, como propone Buzy. Leyendo desapasionadamente el Prólogo, y teniendo en cuenta el procedimiento mental que estos beneméritos autores señalan, lo que parece evidente no es la descripción de la encarnación en cuanto tal, sino la descripción de todas las riquezas del ser teándrico de Jesús. Este es el término final, al que llega San Juan mediante sus análisis parciales y su método de involución.

El procedimiento de los círculos concéntricos lo expuso ya, hace años, el P. Holzmeister (95) y la resume muy bien el P. Bover (96). Es un procedimiento que parece evidente en la manera de pensar y de expresarse San Juan, y por lo mismo debe admitirse en cuanto tal, en cuanto procedimiento.

---

(93) M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*[8] (París, 1948), p. XCVII.

(94) D. BUZY, *Un procédé littéraire de Saint Jean*, en «Bolletin de Littérature Ecclésiastique», 39 (1938), p. 62, 63 y 66.

(95) U. HOLZMEISTER, *Prologi Iohannei* (1, 1-18) *idea principalis et divisio*, en «Verbum Domini», 11 (1931), 65-70.

(96) BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia*[2] (Madrid, BAC, 1951), *in h. l.*

Por lo que respecta a la idea central del Prólogo, Holzmeister propone como tal la actividad soteriológica del Logos entre los hombres: el Logos es fuente de vida sobrenatural, está entre los hombres, tiene sus testigos que dan testimonio de El y tiene también sus enemigos. Este pensamiento central se desarrolla por medio de tres círculos concéntricos, pero con cierta progresión, porque en el segundo, y sobre todo en el tercero, se van añadiendo al primero rasgos y precisiones. El primer ciclo declara la eternidad y divinidad del Logos, su acción creadora y su manifestación en el mundo (vv. 1-5); el segundo desarrolla estos dos pensamientos, a saber: el Bautista, testigo de la Luz, y la venida de la Luz al mundo (versículos 6-13), y el tercero, la gloria de la encarnación, el testimonio de Juan y la plenitud desbordante de gracia y de verdad (vv. 14-18).

Es muy de notar que, aunque esta distribución parezca acomodarse a la sucesión histórica (el Verbo en el seno del Padre, en el pasado y en el presente), el P. Holzmeister rechaza expresamente tal sucesión temporal, diciendo que no se trata del pasado ni del presente, sino de una actividad que tiene su realidad *antes, después* y *en* la encarnación. Sin embargo, todavía no da el paso definitivo ni parece considerar al Logos como designando al Cristo histórico siempre, sino que admite también el Logos ἄσαρκος y el Logos ἔνσαρκος, con cierta sucesión histórica Y por lo mismo, su división y la exégesis en ella fundada, que aún siguen más o menos las ideas de la que hemos llamado «primera tendencia», quedan envueltas en cierta penumbra de vaguedades no muy lógicas, principalmente por haber tomado como idea central del Prólogo lo que, a nuestro modo de ver, es sólo un aspecto parcial del mismo.

Nosotros creemos que la contextura temática del Prólogo es mucho más sencilla, Y si lo consideramos como himno a Cristo, lo que se pretende en él es enseñarnos quién es Jesús. A nuestro entender, mediante este procedimiento intuitivo tan propio de San Juan; mediante ese contemplar la verdad desde diversos puntos de vista; mediante ese proceder por oleadas que van y vienen, avanzan y retroceden, hasta llegar a su plenitud; mediante esos círculos concéntricos o convergentes, lo que San Juan se propone no es este o aquel punto parcial y concreto, es decir, una sola verdad de las que encierra en sí la persona de Jesús, sino una definición o descripción de su ser teándrico, de las grandezas de su persona y de las riquezas sobrenaturales que contiene en sí, para derramarlas sobre la humanidad y aun sobre el universo. En una palabra: decirnos qué es Jesús en su persona y en su obra; enseñarnos que

El es Dios y hombre, clave del universo, hecho con miras a El, fuente plenísima de vida sobrenatural, revelador supremo del Dios ἀόρατος, precisamente porque, siendo consustancial con El, es también hombre visible, cuya gloria divina contempló San Juan, como Saulo la vió también en el camino de Damasco.

Centrada así la idea del Prólogo y teniendo en cuenta el procedimiento mental de San Juan, que va contemplando y expresando los diversos aspectos del tema, no por enumeración lógica, sino por involuciones, pasemos ahora a proyectar sobre el Prólogo los diversos elementos temáticos de los himnos cristológicos de la era apostólica, para ver si descubrimos en él aquellas tres ideas fundamentales de los primitivos himnos a Cristo, aunque el procedimiento de San Juan sea, en parte, distinto del de San Pablo.

b) *Nuestra distribución temática del Prólogo como himno a Cristo*

Distingamos, ante todo, entre el Prólogo como *himno cristológico* y el Prólogo como *introducción* al IV Evangelio.

Si queremos conservar el Prólogo en su estado actual, como introducción al IV Evangelio, compuesto, desde luego, al mismo tiempo que toda la obra, parécenos inútil pensar que se trata de un «himno» a Cristo. Hay en esta introducción una serie de pensamientos y de expresiones que en manera alguna pueden formar parte del tema de un himno ni revisten la forma literaria hímnica. Ya los analizaremos luego.

Pero si se admite que el Prólogo es un himno a Cristo, como se viene repitiendo con frecuencia, es menester desglosar del Prólogo actual todos esos pensamientos y expresiones que no encajan en el tema y en la forma de un himno a Cristo, añadidos por el propio Evangelista cuando lo adapta para introducción a su Evangelio, y entresacar las frases que, por su tema y su forma literaria, pudieran formar el himno cristológico, compuesto por el mismo San Juan con miras al culto y, por tanto, con existencia independiente y anterior a su adaptación, realizada también por el Apóstol, para Prólogo-introducción.

Veamos, pues, si mediante este desglose, y analizando lo más atinadamente posible las ideas y la expresión literaria, contrastándolas luego con las notas características de los himnos a Cristo durante el primer siglo de la Iglesia, logramos descubrir cuál sería el himno primitivo, base del Prólogo-introducción.

El primer elemento esencial o la primera idea fundamental de los himnos cristológicos era la descripción de la persona y de las cualidades teándricas del Cristo histórico; reconocer y confesar los derechos divinos de Cristo, el cual es la razón, la explicación o la clave del origen del mundo. Y ya hemos visto que, mientras en el himno de Filipenses solamente se aludía a sus derechos divinos, en el de Colosenses y el de Hebreos es manifiesta la intervención de Cristo como clave de la existencia de todas las cosas. Y recuérdese, además, que San Pablo siempre considera la creación tal como es en su realidad histórica: en su elevación sobrenatural.

¿Qué nos dice a este respecto el prólogo de San Juan?

A nuestro entender, es evidentísimo que esta primera idea fundamental de los himnos se encuentra en el Prólogo. Prescindiendo —por el momento— de los vv. 6-8 y del 12, por las razones que luego apuntaremos, examinemos estas tres tripletas o grupos de versos:

I.	a)	v. 1	Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
			καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
			καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
		v. 2	οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
	b)	v. 3	πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
			καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο
			οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.
		v. 4	ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
			καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων,
		v. 5	καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
			καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
	c)	v. 9	ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
			ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
			ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.
		v. 10	ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,
			καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
			καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
		v. 11	εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,
			καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Vimos antes que Cristo Jesús es el tema central de todo el Prólogo. ¿Qué nos dicen, respecto de El, los vv. transcritos?

En esta primera y grandiosa estrofa, dividida en tres tripletas o grupos subalternos de versos (con sus interferencias correspondientes, según es propio del proceder mental de San Juan), se nos presenta a Cristo bajo tres aspectos: como consustancial con Dios (vv. 1-2); como intermediario de la creación, vida y luz de los hombres (vv. 3-5), y como rechazado por el mundo y por su pueblo, a pesar de que el mundo fué hecho *mediante* El y a pesar de haber venido «a los suyos» (vv. 9-11)

De esta manera, San Juan lanza de lleno a Jesús, en cuanto Hijo de Dios, en el seno de la divinidad, como consustancial con el Padre (cf. 20, 31); la creación ha sido realizada, no *por* Jesús, ni siquiera *por el Hijo*, con exclusión de las otras divinas personas (pues sabido es que las obras de Dios «ad extra» son comunes a las tres personas de la Trinidad), sino *mediante* Jesús, donde la preposición διά debe conservar ese carácter vago de las preposiciones hebreas, que permitía a San Pablo decir conjuntamente que el mundo fué creado *en, mediante* y *con miras a* Cristo ἐν, διά, εἰς y cuyo pensamiento repite aquí San Juan dos veces en el Prólogo (vv. 3 y 10); la revelación sobrenatural y la vida nos vienen de Cristo, que es la Vida y es la Luz (conceptos tan repetidos a lo largo de todo el Evangelio), y si «el mundo» y el pueblo de Israel, «los suyos», no le recibieron, con ello se apunta a la idea de repulsa y, en cierto modo, a la situación kenótica de Cristo, puesto que no se presenta en el mundo con el esplendor y la gloria que a su persona corresponden.

Concebida así toda esta primera parte, en cuyos detalles exegéticos nos es imposible detenernos, pero cuyo sentido general creemos haber expuesto acertadamente, parécenos a todas luces manifiesto que el contenido temático de estos versículos coincide, en sus líneas generales, con lo que venimos llamando primera idea fundamental de los himnos cristológicos: descripción de Cristo en su ser teándrico y su intervención en la creación histórica, así como su obra en la tierra en cuanto origen de la vida sobrenatural y de la luz de la revelación.

La segunda idea fundamental del himno cristológico era la humillación o kenosis de Cristo, tan ampliada en Filipenses, pero clara y concretamente aludida en Colosenses y Hebreos, y más veladamente en la I de Timoteo.

En el Prólogo encontramos esta misma idea compendiada en dos esticos:

II. v. 14 a-b καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ὑμῖν (97).

Dos afirmaciones rotundas tenemos en cada una de estas dos frases: la encarnación *post factum* (98) y, principalmente, su *modalidad* o *condición* kenótica. No es solamente la encarnación escueta lo que aquí se afirma, sino, también, y principalmente, «in recto», el matiz concreto que, mediante ella, reviste la vida terrena de Cristo. El Logos-Cristo aparece «en carne», se hace «carne». Fundándonos en la explicación que dimos de la palabra σάρξ en el himno de la I de Timoteo, podríamos decir ahora, también que toda la kenosis de Cristo está aquí compendiada en la idea de σάρξ y en la de haber fijado su morada entre nosotros, pero no en su correspondiente aspecto glorioso, «igual a Dios», sino como simple hombre mortal.

Hay dos razones especiales que nos inducen a considerar aquí la σάρξ como compendio de la situación kenótica de Cristo y a verla, además, revestida de un matiz especialísimo, propio de San Juan, que no se encuentra en San Pablo.

Primeramente, conforme observaremos en seguida, San Juan establece aquí una antesis manifesta entre la σάρξ (v. 14a) y la δόξα, de que hablará inmediatamente al comenzar la tercera idea fundamental (v. 14c-d). Si esta «gloria» se ha de entender, según

(97) El v. 13 tiene un corte realmente rítmico, a pesar de no estar formado por oraciones gramaticales aisladas, como es tan propio de San Juan en el Prólogo, sino por una sola proposición gramatical. Como luego veremos, todo depende de la lectura que se adopte. Si leemos, como siempre, *Qui ex Deo nati sunt*, va estrictamente ligado al v. 12. Pero si leemos, como propuso Braun (cuyos argumentos podrían reforzarse, según creemos, con un pasaje de las *Odas de Salomón*, cf. p. 260, nota 63 de este trabajo), *Qui ex Deo natus est*, este v. 13 formaría una estrofa clarísima, referente a la encarnación virginal y a la situación kenótica de Cristo, con el v. 14ab. Cf. F. M. Braun, «*Qui ex deo natus est*», *Jean* 1, 13, en «Aux sources de la Tradition chrétienne», Mélanges offerts à M. Goguel, Bibliothèque théologique (Neuchâtel-París, 1950), p. 11-31.

(98) Ya hemos recordado con Spicq que San Pablo y San Juan conciben siempre la encarnación *post factum* y no *in fieri* (véase nota 55 de este trabajo, al final).

creemos, de la gloria de Jesús en el Tabor, de la que el propio San Juan fué testigo ocular, y de la gloria de la resurrección, testificada igualmente por él y por los demás apóstoles, la «carne» de que se revistió el Logos-Cristo, entrañará también no sólo el haberse hecho hombre, sino el haberlo sido de aquel modo humillante o kenótico, tan opuesto a la «gloria», a la situación gloriosa de Cristo en el Tabor y en la resurrección, que es lo que le correspondía por su ser teándrico. Y la humillación indicada por la «carne» consiste mucho más en el modo de presentarse en el mundo que en el hecho de hacerse hombre. Ya hemos demostrado antes (99) que ni San Pablo ni San Juan consideran la encarnación en sí, en su aspecto ontológico, como algo más o menos humillante o kenótico; lo kenótico, para ellos, no es el hecho de encarnarse el Hijo de Dios, sino el modo de la encarnación *post factum*, la manera humilde en que Jesús vivió voluntariamente su vida terrena y murió.

Pero hay más. Fuera de este lugar, San Juan utiliza la palabra σάρξ, para referirse a Cristo, solamente en el discurso del Pan de Vida (Jn. 6, 51-56). En el resto del Evangelio jamás vuelve a relacionar esta palabra con la persona de Jesús. Ahora bien, parécenos indiscutible que en el discurso del Pan de Vida la palabra σάρξ no sólo indica evidentemente la Eucaristía, sino que alude expresamente a que esa «carne» de Jesús será entregada ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, «por la vida del mundo» (6, 51). Tenemos aquí, en la palabra «carne», una alusión manifiesta a los dolores y a la muerte de cruz por la salvación del mundo. La «carne» de Jesús es carne salvífica: carne viviente y santificadora por la Eucaristía y carne redentora por la cruz.

Por consiguiente, la idea de σάρξ en San Juan, cuando aplica esta palabra a Jesús (y recuérdese que el Evangelista nunca parece agotar plenamente sus ideas), no puede estar desgajada de la idea de la cruz. Y por lo mismo, la modalidad kenótica de la encarnación no está ausente del haberse «hecho carne» y del haber «fijado su morada» entre nosotros.

Alguien podría decir, particularmente los acostumbrados a nuestro razonar teológico, tan tradicional como lógico y verdadero, que de nuestra explicación resultaría un sentido extraño y desacostumbrado para este v. 14a-b. Por un lado, el sujeto ὁ λόγος ya no sería

(99) Cf. p. 238 s. de este trabajo.

el Hijo de Dios sin la humanidad, sino Jesús de Nazaret, Dios ya encarnado. Por otro, habría que desvirtuar la significación propia del ἐγένετο y aun dar a la palabra σάρξ un sentido que no es tradicional. Este versículo siempre se ha entendido de esta manera: *El Verbo* de Dios sin la carne (ὁ λόγος) *se hizo* (ἐγένετο) lo que antes no era, se hizo *hombre* (σάρξ): tomó la naturaleza humana, se encarnó. Si ahora decimos que ὁ λόγος es Cristo Jesús, no tendría sentido decir que Cristo (que ya es Dios-hombre) se hace hombre. Y así nos vemos obligados a dar a la palabra σάρξ un sentido extraño y desacostumbrado.

Podríamos mantener la exégesis más o menos acostumbrada, aunque reconocemos que acepta, casi exclusivamente, lo que San Juan afirma «in obliquo» (el hecho de la encarnación en sí mismo) y hace caso omiso de lo que San Juan afirma «in recto» (la modalidad o matiz kenótico de la vida de Cristo, subsiguiente a la encarnación). Y tendremos entonces que el sujeto, ὁ λόγος, ya no significaría, en esta frase, el Logos-Cristo, sino exlusivamente el Hijo de Dios, o sea, Jesús en cuanto a su divinidad, en cuanto segunda Persona de la Trinidad.

Sin embargo, puesto que el Logos viene a ser como un nombre de Jesús, al que describe de una manera equiparable al *Kyrios* de San Pablo, este significado debe mantenerse a lo largo del Prólogo, mientras razones poderosísimas no nos obliguen a lo contrario.

Tal parece suceder en los vv. 1-2 y en este v. 14 a. Aunque el título de Logos se refiere generalmente a Jesús, parece un despropósito decir que Jesús, también en cuanto a la humanidad, es eterno y está en el seno del Padre (vv. 1-2) o que Jesús, también en cuanto a la humanidad se hace «carne», se hace hombre (v.14a). Por consiguiente, en estos versículos, la palabra Logos supone exclusivamente por la divinidad de Jesús y no puede incluir su humanidad.

Mas también aquí hemos de confesar que estas distinciones teológicas —Cristo «secumdum naturam divinam», Cristo «secundum naturam humanam»— las hace la teología. Y es necesario hacerlas para explicar el dogma. Pero, ¿las hace también, o las insinúa, el Evangelista en estos versículos? Quizás él, lo mismo que San Pablo, no se paró en tales distinciones. El predica de Jesús, de su persona, de su ser teándrico, todas las prerrogativas que le son propias, sin distinción, tanto si le competen por su naturaleza divina como si las tiene por razón de su naturaleza humana. Recuérdese lo que antes decíamos del Cristo «sintético», único de que nos habla San Pablo.

Y de la misma manera, también creemos poderse afirmar que San Juan nos habla siempre de la persona de Jesús, sin separar el Cristo transcendente del Cristo histórico. Podríamos, pues, según esto, interpretar también los vv. 1-2 incluso del Jesús histórico, del Logos-Cristo. Claro que la humanidad de Jesús no es realmente eterna ni está físicamente desde la eternidad ante Dios. Pero sí lo está intencionalmente, por ser el modelo y clave de la creación. Desdoblando, según nuestro hablar teológico, las frases de los vv. 1-2, unidas a las afirmaciones de los vv. siguientes, vendrían a significar que Jesús, en cuanto Dios, tiene existencia real eterna, como que es consustancial con el Padre ; y en cuanto hombre, tiene existencia ideal o intencional eterna en la mente de Dios, como que es, en cuanto Dios-hombre, modelo y clave de la creación histórica sobrenaturalizada.

De esta manera, ni siquiera la humanidad de Cristo está fuera del ámbito del Logos, sujeto gramatical y tema central de todo el Prólogo.

Pero concedamos, por respeto a nuestro hablar teológico, que en los vv. 1-2 se trata de Jesús sólo «secundum naturam divinam».

¿Existen razones semejantes para excluir del sujeto Logos del v. 14a la humanidad de Cristo?

Creemos que no.

No existe la razón del significado de σάρξ = «hombre, en el sentido exclusivo de asumir la naturaleza humana, porque el hecho de la encarnación, sin la connotación de la kenosis, nunca se describe en el NT por la frase «hacerse hombre» u otras parecidas, sino simplemente por el verbo φανερῶ (100) : y sobre todo, tanto por San Pablo como por el mismo San Juan, vemos que, para ellos, la palabra σάρξ envuelve un significado kenótico, que no va incluído, según su manera de hablar, en el hecho exclusivo de la encarnación.

Tampoco el ἐγένετο es dificultad para nuestra exégesis, porque, aun conservando como sujeto el Logos-Cristo, esa dificultad se desvanece con darle a la palabra «carne» el sentido kenótico que en sí lleva. Jesucristo se hace lo que de sí no era necesariamente ; se pone voluntariamente en condición o situación kenótica, cuando en realidad le correspondía vivir en este mundo en situación gloriosa. El verbo γίγνομαι cuando lleva, como en nuestro caso, un sustantivo por predicado, significa, efectivamente, «hacerse», «llegar a ser»,

(100) *Ibid.*

«quedar constituído», etc. (101). Y aun así, tiene un sentido perfectamente compatible con la idea de que el sujeto es el Logos-Cristo. Cristo es el que renunció a la gloria externa y a sus derechos divinos exteriores y «se hizo» hombre humillado (también en Fil. 2,7 Jesucristo es el sujeto del verbo ἐκένωσεν); aceptó esta situación y «se constituyó» en ella.

Naturalmente que, si «in obliquo» por lo menos, no se incluyera en esta frase el hecho mismo de la encarnación, es decir, si Cristo Jesús no fuera verdadero Dios y verdadero hombre, el v. 14a no tendría sentido. El hijo de Dios no estaría en situación kenótica si previamente no hubiera asumido la naturaleza humana. Y ambas verdades —la encarnación y la modalidad kenótica de la misma— se nos enseñan en la frase καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Pero creemos que se ha insistido tanto en la primera, que se ha esfumado y aun eliminado del todo la segunda, como si la finalidad principal de San Juan fuera demostrarnos que Jesús es verdadero hombre. Nosotros, «salvo meliori», creemos que caben muy bien ambas verdades dentro de la misma frase; pero que, en la mente de San Juan, según se ve por el contexto inmediato y por las frases de San Pablo, se destaca más la segunda, tan esencial en la predicación apostólica como lo fué en la vida real de Cristo histórico, que no la primera, de la que no había por qué dudar. Quizás los modernos exégetas e historiadores concedan excesiva importancia a los gnósticos docetas, como si fueran el blanco principal contra el que San Juan escribió su Evangelio. El nos dice simplemente que lo escribió para que creamos «que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios (Jn. 20,31), y no para demostrarnos que era verdadero hombre.

Pero aún nos queda por decir algo respecto del significado kenótico de σάρξ.

Todos los comentaristas están concordes en que el Prólogo, una vez adaptado para introducción, guarda relación estrechísima, por los temas que toca, con el cuerpo del Evangelio. Ahora bien, en el cuerpo del Evangelio, conforme hemos demostrado poco ha, solamente en el discurso del Pan de Vida utiliza San Juan la palabra σάρξ para referirse a Cristo, donde el significado soteriológico (queremos decir eucarístico-vivificante y sacrifical-redentor) es evidente.

Ya esto podría ser un indicio, cuando menos, de que la σάρξ

(101) Cf. ZORELL, *Lex. gr. N. T.*, 254 s.

del Prólogo debe relacionarse con la σάρξ del discurso del Pan de Vida.

Pero nuestro raciocinio se refuerza considerablemente cuando penetramos todo el valor que San Juan concede a esta palabra en el capítulo 6. El P. Bonsirven publicó hace unos años un trabajo sumamente sugestivo a este respecto, del que no podemos prescindir aquí (102). Analiza ante todo el uso bíblico de la palabra hebrea *basar,* que viene a significar cuerpo viviente, el hombre, la persona. Pero es un hecho que, a pesar de la tradición sinóptica y paulina, donde, al referirse a la Eucaristía, se utiliza siempre la palabra σῶμα, San Juan sigue usando σάρξ para el tema eucarístico. Y la misma trayectoria siguen los continuadores de la tradición asiático-semita: San Ignacio (103) y San Justino (104). Por otra parte, siendo San Juan tan netamente semita, con dificultad podía emplear la palabra σῶμα, que para él designaba más bien el cuerpo muerto (cf. Jn 19,31.38.40; 21,12). Al usar, pues, la palabra σάρξ en el discurso del Pan de Vida, ¿no habrá querido San Juan, testigo tan fiel de la Cena, reproducir en el capítulo 6 la palabra exacta usada en arameo por el Maestro, al instituir la Eucaristía? (105). Por eso concluye Bonsirven: «Al tiempo de Jesús, y bastante posteriormente también, la palabra *gûf* [= cuerpo] era demasiado indeterminada en su significación y en manera alguna apropiada para indicar todo lo que Jesús quería incluir en «Este es mi cuerpo», a saber: su cuerpo destinado a sufrir en pasión inminente, todo su ser humano y divino, que se convertiría en alimento de quien le recibe. Al contrario, este sentido tan preñante podía expresarse por la palabra *basar,* «carne». Por otra parte, ¿no es mucho más verosímil que el Señor se haya servido de la misma palabra en su catequesis sobre el Sacramento y en la institución del mismo? Y esta verosimilitud se impone, si se admite, con muchos comentarios modernos, que los discursos del Pan de Vida comprenden algunos «logia», pronunciados por el Maestro en diversas circunstancias, tal

(102) J. BONSIRVEN, *«Hoc est corpus meum». Recherches sur l'original araméen,* en «Biblica», 29 (1948), 205-219.

(103) *Ad. Smyrn.,* 7,1; *ad Rom.,* 7,3; *ad Philadelph.,* 4,1 (PG 5, 713, 693, 700, respectivamente; D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos,* [Madrid, BAC, 1950], pp. 492, 479, 483).

(104) *Apol.* I, 66 (PG 6, 428).

(105) BONSIRVEN, *l. c.,* p. 211-212.

vez incluso en el momento de la Cena» (106). San Pablo, a pesar de su formación estrictamente judía, era más abierto a la fraseología helenística que San Juan, como se ve por la traducción que ha hecho del vocablo hebreo *'olam* por dos términos, helenista y semita, respectivamente: αἰών y κόσμος. San Juan, a pesar del ambiente en que escribe, permanece más fiel al judaísmo, porque es testigo auricular de las palabras del Maestro y sigue utilizando la palabra σάρξ, de tan profundas resonancias bíblicas. «Si nuestra sugestión se admite —concluye Bonsirven—, ésta entraña dos ventajas: una desde el punto de vista teológico y espiritual, y otra respecto de la crítica. En las palabras de la institución de la Eucaristía habrá que entender «cuerpo» con todas las armonías que resuenan en el vocablo bíblico «carne». Y tendríamos aquí un caso donde San Juan, como se le reconoce más y más para tantas anotaciones históricas suyas, nos transmite la forma primitiva de una palabra del Señor» (107).

A la vista de estos datos, que nos parecen bastante seguros, no por la autoridad de su autor (con tenerla en alto grado), sino por las razones que aduce, y sobre todo, al relacionar el Prólogo con el cuerpo del Evangelio y ver que en el uso de la palabra «carne» dicha de Cristo, solamente el discurso del Pan de Vida puede ser eco del v. 14a, lógicamente podemos concluir que todas esas armonías bíblicas que van incluídas en la palabra «carne», y además, la idea eucarística y sacrifical por la cruz no están fuera del círculo de la palabra σάρξ en este v. 14a. Y por consiguiente, tomada así, «in recto», la palabra «carne», lejos de crear dificultad alguna para que el sujeto de la frase sea el Logos-Cristo, exige precisamente que lo sea en todo su ser teándrico y no en el sentido exclusivo del Hijo de Dios sin la humanidad (108).

---

(106) *Ibid.*, p. 218.

(117) *Ibid*, p. 219.

(108) No negamos, como hemos indicado antes, la fuerza de la tradición patrística respecto de entender este versículo como exclusivamente de la encarnación. Aunque no hemos tenido ocasión de hacer un estudio a fondo, parécenos que no es anterior a las luchas antiarrianas. Por lo menos existe una fuerte tradición patrística anterior a esa época, que interpreta la palabra Logos como significando a Cristo, al Hijo de Dios ya encarnado. Es la interpretación patrística que procede por línea más directa de los discípulos de San Juan. En ellos prevalece la idea del Logos-Cristo mucho más que la del Verbo intratrinitario. Y habría que ver tam-

Y nuevamente hemos de concluir que, igual que nos sucedería en el himno de la I de Timoteo, en la palabra «carne», en la frase καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο va incluída también, y de un modo directo y pregnante, la situación kenótica del Logos-Cristo, o sea, la segunda idea fundamental de los himnos cristológicos.

Menos sentido kenótico parace tener la otra frase que hemos incluído en esta segunda estrofa temática: καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. sobre todo, si la uniéramos a la manifestación de la «gloria», de la cual nos habla la frase siguiente, sin interpretar como *wau* adversativo el καὶ del v. 14c.

Sin embargo, a pesar de que San Juan no delimita de manera tajante las ideas, antes siempre se descubren en ellas esas interferencias de que hemos hablado, el ἐσκήνωσεν no exige necesariamente que haya de explicarse de la manifestación mediante la «gloria». De por sí indica simplemente la vida nómada y transitoria, el fijar la tienda en lugar desértico y por breve tiempo. Y Jesús la fijó, durante su vida terrena, particularmente ἐν ἡμῖν, entre el grupo de sus discípulos. Y si es verdad que éstos vieron su «gloria», en realidad no la comprendieron, no la «contemplaron», de una manera eficaz y definitiva, hasta después de la resurrección; y transitoriamente, en el Tabor. Si San Juan no recordara, al escribir estas frases, más que la presencia de Jesús entre ellos, pero con las limitaciones que en aquel entonces gravaban sus rudas inteligencias, podría decir de Jesús que «habitó» entre ellos, pero difícilmente podía hablar de la «gloria» de Jesús. Por eso, el ἐσκήνωσεν debe entenderse separado de esa «gloria» que siguió a la resurrección y en antítesis con ella. Indica más bien, la manera humilde, transitoria, íntima para con sus discípulos, pero incomprendida por ellos hasta después

---

bién si, aun los Padres posteriores que entienden este versículo de la encarnación en cuanto tal, lo entienden así en sentido *exclusivo* y, desde luego, con las condiciones requeridas para constituir verdadero y válido argumento de interpretación.

También se nos podría decir que en la tradición de los Símbolos se viene utilizando la fórmula «et homo factus est», que parece traducción literal de καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Pero, recorriendo las fórmulas griegas de los Símbolos, se verá que nunca utilizan el ἐγένετο del v. 14a, sino estas otras: σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα o ambas a la vez. Por lo tanto, la fórmula latina «et homo factus est» resume, evidentemente, el dogma de la encarnación, pero quizá no pueda afirmarse que es traducción exacta del pensamiento contenido en el v. 14a.

de vivir Jesús su vida terrestre. En una palabra: puede referirse muy bien a la situación kenótica de Jesús, hecho «carne» destinada al sacrificio de la Cruz para dar vida al mundo.

La frase «y habitó entre nosotros» debe, pues, englobarse en la segunda idea fundamental de los himnos cristológicos.

La tercera idea fundamental de los himnos cristológicos es la exaltación gloriosa de Jesús resucitado, sentado a la diestra de Dios Padre y constituído en fuente de vida sobrenatural para su Iglesia. Con diversas variantes, tal era el tercer elemento temático de los himnos a Cristo estudiados anteriormente.

Y también este tercer elemento temático del himno cristológico aparece aquí desarrollado en todo su esplendor.

III.	a)	v. 14 c-e	καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας,
	b)	v. 16	ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.
	c)	v. 18	θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Hay que anotar previamente que la transición del v. 14b al v. 14c. tal vez no esté bien expresada por el simple *καί* copulativo que precede al ἐθεασάμεθα. Lo que sigue desde este *καί* se opone abiertamente, en antítesis manifiesta, a la presentación de Cristo «en carne». Si antes se aludía a su situación kenótica, ahora se proclama su δόξα, la «gloria», propia de quien es Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. Por eso nos atrevemos a insinuar que ese *καί* del v. 14c. representa, en realidad, un *wau* adversativo hebreo. Si lo traducimos por *pero*, la antítesis entre la situación kenótica anterior y la situación gloriosa que ahora se comienza a describir resalta poderosamente.

El pensamiento, así, es clarísimo. A pesar de que el Logos-Cristo ha querido hacerse o constituirse en «carne» (con todo el sentido pregnante que aquí le hemos dado, incluyendo, además del sentido bí-

blico anticotestamentario de «hombre» viviente, la idea kenótica y vivificante: «carne» sacrifical y eucarística), el autor sagrado recuerda también haber contemplado al Logos-Cristo en el Tabor y haberle visto resucitado y glorioso; sabe que está cabe el Padre y que ha sido constituído plenitud definitiva de vida y de verdad para los hombres, para quienes es el Logos-revelador del Dios invisible.

La noción de «gloria» en San Juan es muy complicada. Fundamentalmente, es la gloria del Tabor y la de la resurrección la principal. Pero las interferencias de las ideas y aun de los matices diversos de una misma idea no le espantan al Evangelista. Al contrario, parece como si se deleitara en acumular sobre una palabra toda una gama de matices posibles.

Por otra parte, la carga que llevan ciertas nociones más fundamentales parece borrar los límites entre el estadio terrestre y el estadio futuro, precisamente por su identidad sustancial. Tal sucede con la palabra «vida eterna», poseída ya por el cristiano en la tierra.

¿No sucede algo semejante con la palabra δόξα aplicada a Cristo? Si analizamos los lugares del IV Evangelio donde ocurre en tal sentido (Jn. 2,11; 12,41; 17,5.22.24, etc.), parece significar, principalmente, cierto esplendor, un «quid divinum», que, por sus milagros, su doctrina y su vida, emanaba de la persona de Jesús y que era indicio evidentísimo de su divinidad.

Pero también aquí podríamos preguntar: ¿No estaremos en presencia de otro caso, donde San Juan, mediante esas interferencias, tan suyas, de ideas y de matices, acumula nociones, de forma que, éstas, desde el estadio terrestre, se proyecten ya sobre el estadio futuro, o viceversa: desde el estadio glorioso se reviertan sobre el estadio terrestre?

Naturalmente que esta reversión de la gloria de Cristo resucitado sobre su vida terrena no aparece en forma visible, sino que sólo es perceptible, incluso para quienes conviven con Jesús, por la fe. Pero, en lo hondo de su ser, Cristo posee ya en la tierra la «gloria» de la resurrección. Esta «gloria» radical, formal, ontológica, que el Evangelista recuerda haber visto en Jesús por la fe, es la «gloria» que aquí le atribuye también. Pero no habría llegado quizás a esta reversión, si no hubiera contemplado con sus ojos de carne aquella «gloria» de Jesús en el Tabor, y principalmente en los días de su resurrección y ascensión a los cielos, donde sigue contemplándolo, ahora nuevamente por la fe, en el seno del Padre. Por eso nos parecen muy exactas estas palabras de Charue: «El centro de

su teología no es precisamente el Cristo de la encarnación, sino más bien el Cristo de la resurrección» (109). Y estas interferencias y reversiones, este sentido pregnante de muchas de las ideas de San Juan , son causa —creemos nosotros— de que nunca nos hable en forma exclusiva y tajante de la sola situación kenótica de Cristo, al modo de Fil. 2,7-8, o de que con la idea de «gloria» no se circunscriba estrictamente a la gloria del Tabor y de la resurrección. Sin empargo, en nuestro caso, ésta es para él el punto de partida y la «gloria» fundamental de Jesús.

De todas formas, en esta tercera gran estrofa, compuesta, como la primera, de otra tripleta de estrofas subalternas, San Juan celebra la «gloria» de Jesús, convertido en «pleroma» de santificación y de gracia para todos cuantos creyeron en El, después de haber sido nuestro único revelador posible, porque nadie podía hablarnos del Dios invisible como el unigénito Hijo que desde la eternidad estaba en el seno del Padre.

Sin entrar en más detalles exegéticos, es evidente que esta tercera gran estrofa del Prólogo presenta, en sus líneas generales, no pocos puntos de contacto con la tercera estrofa de Filipenses, respectivamente la segunda de Colosenses, y hasta utiliza, como San Pablo, en este último lugar, la palabra πλήρωμα en su doble sentido anteriormente explicado: como receptáculo de toda la virtud divina santificadora, condensada en Cristo, y como manantial sobrenatural derivado de El hacia su Iglesia (110).

Podría objetarse contra nuestra interpretación que todo cuanto se dice en esta tercera estrofa, particularmente lo relativo a la «plenitud» de gracia y de verdad que Cristo posee, de la cual dimana para los creyentes la vida de la gracia (vv. 14e y v. 16), no se refiere al Cristo glorioso, sino a Cristo en su vida terrestre.

Verdad es que con frecuencia se les da a estas palabras ese sentido más o menos ontológico. Se las considera como referidas al ser de Cristo por la encarnación y no a Cristo como fuente de vida en los cielos después de su paso por la tierra. Sin embargo, sin excluir absolutamente ese sentido ontológico, sí creemos que su plena reali-

---

(109) A. CHARUE, *Vie, lumière et gloire chez Saint Jean*, en «Collationes Namurcenses», 29 (1935), 65-77; 229-241. La cita se refiere a la p. 240-241. La tomamos de DUPOT, o. c., p. 262.

(110) Cr. *supra*, p. 252 s. de este estudio.

dad solamente se da cuando Cristo, una vez sentado a la diestra del Padre, comienza a difundir la vida sobrenatural sobre su Iglesia.

Para demostrarlo, recordemos nuevamente cuanto antes dijimos respecto del método involutivo de San Juan y de las interferencias de sus ideas principales. Ya, al hablar de la «gloria», hemos visto que, si por una especie de reversión, puede entenderse esa «gloria» de la divinidad que a veces transparentaban las obras de Jesús, esta reversión sólo puede explicarse cumplidamente cuando se piensa que el Evangelista ha conocido ya la «gloria» fundamental de Cristo, la que tuvo, una vez resucitado, y la que, transitoriamente, manifestó en el Tabor. Sin el recuerdo de esta «gloria» y sin revertirla sobre las obras prodigiosas de Jesús, seguramente que el mismo San Juan no hubiera hablado así de la «gloria» de Jesús, antítesis de su situación «en carne». Por la teología y por la misma historia evangélica sabemos que la «gloria» fundamental de Jesús es la de la resurrección, donde se manifestó a sus discípulos tal cual es: con todos sus derechos y prerrogativas competentes a su persona, manifestados a lo externo. Así es como la vieron y por primera vez la comprendieron, finalmente, sus discípulos. Considerando San Juan, muchos años después, los portentos de Jesús durante su vida terrestre, descubre en ellos los destellos de esta «gloria», signo visible de la divinidad de su persona. Pero sólo después de la resurrección comprendieron los apóstoles toda la grandeza de Jesús. Para el discípulo que ahora contempla de nuevo los milagros del Maestro, éstos son como un reverbero anticipado de la «gloria» fundamental que Jesús posee, plenamente visible para los suyos en la resurrección y ascensión, pero oculta durante su vida terrestre.

Algo parecido acontece también respecto de considerar a Cristo como «plenitud» de gracia y de verdad (v. 14e y v. 16). Lo era ontológicamente, ya desde su vida terrena, y en cierto modo lo manifestó por medio de su doctrina y sus milagros. Pero mucho más lo manifestó después de la resurrección, cuando se presenta glorioso ante ellos, asciende visiblemente a los cielos, les envía al Espíritu Santo y, sentado a la diestra del Padre, queda constituído en fuente perenne de vida para su Iglesia.

Este punto de vista parecería aún más lógico si, con San Ireneo, San Atanasio y San Juan Crisóstomo, unimos el indeclinable πλήρης con el acusativo δόξαν, en aposición gramatical (111).

(111) Cf. BERNARD, *o. c.*, I, p. 24, y KITTEL, *Theol. Wörterb.*, VI, 284, 38 ss.

Pero idéntico resultado se obtiene uniéndolo al genitivo μονογενοῦς o mentalmene al Logos. El sentido siempre será que Cristo es fuente de gracia y de verdad, de la cual reciben todo cuanto reciben los creyentes.

Mas lo difícil es que, si San Juan prescindiera, en estas frases, del Cristo glorioso, hubiera podido escribir, refiriéndose exclusivamente al estadio terrestre, que estaba «lleno de gracia y de verdad». Naturalmente que lo estaba desde que Cristo es Dios-hombre. Pero los apóstoles comprendieron muy pocas cosas de Cristo durante los años que vivieron con El. Oyeron sus palabras y las retuvieron. Pero penetraron muy poco su sentido. Y no digamos si se piensa que es precisamente en el IV Evangelio donde Cristo habla con más frecuencia mediante palabras enigmáticas (112), cuyo sentido ni sus oyentes ni sus propios discípulos alcanzan. Y por la historia evangélica y apostólica sabemos que, hasta la venida del Espíritu Santo, los apóstoles permanecieron rudos, incapaces de comprender las profundidades de las palabras de Jesús. Cuando le vieron resucitado y ascender gloriosamente a los cielos, y recibieron al Espíritu Santo, es cuando, por fin, se dan cuenta perfecta de lo que era Jesús.

Podría, pues, haber en la idea de «plenitud» aplicada a Cristo una especie de reversión de ideas, como parece haber acontecido con el concepto de «gloria». La «plenitud» fundamental, como la «gloria» fundamental en la que el Evangelista piensa, no es solamente el Hijo de Dios encarnado y durante su vida terrena, sino mucho más el Logos-Cristo, ya sentado a la diestra del Padre, *ante* el cual (la preposición παρά del v. 14d. pide este sentido mejor que el de la sola procedencia, *ex*), recibe nuevamente la «gloria» como lo que es: como «Unigénito». Entonces es cuando el Logos-Cristo, según la economía divina, queda definitivamente construído πλήρωμα de gracia y de verdad para su Iglesia.

Por consiguiente, esta tercera parte del Prólogo camina por la misma línea del himno de Colosenses, como decíamos antes, aun cuando tan fundamentalmente distinto del de San Pablo sea el procedimiento mental y la expresión literaria de San Juan.

En resumen: concebido así el Prólogo, resulta de él un verdadero himno a Cristo, de la misma estructura temática de los himnos

(112) Véase a este propósito, S. Muñoz Iglesias, *Géneros literarios de los Evangelios*, en «Estudios Bíblicos», 13 (1954), p. 309-311.

conservados en las cartas paulinas, a pesar de las características propias de San Juan, y particulamente de los matices de que se revisten sus ideas y de las interferencias de las mismas.

3. *Forma literaria del Prólogo como himno.*

a) *Observaciones generales sobre la forma literaria del Prólogo*

Es un hecho manifiesto que la forma literaria del Prólogo es *rítmica*. Estas frases rítmicas nada tienen de común con las formas de la poesía griega clásica. Pero guardan mucho parecido —por la simetría de las frases y acentos, y algo también por el paralelismo, tan fundamentales ambos en la poesía semítica— con la poesía hebrea bíblica. Son *versos simplemente rítmicos*. Y esto es tan evidente, que nadie lo niega hoy. Más aún, si algunos autores rechazan como espúreos tales o cuales versículos del Prólogo, es precisamente por la dificultad de reducirlos a ritmo, tan patente en los primeros versículos y a lo largo del Prólogo en general.

Pero ¿cuál es la estructura interna del Prólogo desde el punto de vista literario?

Recientemente la ha estudiado el P. Boismard (113), quien, siguiendo los trabajos anteriores de Lund (114), nos ofrece un buen estudio sobre la estructura literaria del Prólogo tal cual es, como está al frente de nuestro IV Evangelio, pero sin considerar propiamente si se trata de un himno a Cristo o no. Los antecedentes literarios —temáticos también, en parte—, se los da el P. Spicq, en un estudio que hizo, tan bueno como suyo, sobre el influjo de determinadas introducciones a diversas secciones del libro de la Sabiduría

---

(113) M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*, «Lectio divina», 11 (París, 1953), p. 99-108.

(114) N. W. Lund ha consagrado varios trabajos al estudio del procedimiento literario del quiasmo. Estos estudios sirven de base al trabajo de Boismard. Véase N. W. LUND, *The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels*, en «Anglican Theological Review», 13 (1931), 27-48; 405-433, donde particularmente estudia el quiasmo en el Prólogo y en los Sinópticos; N. W. LUND, *Chiasmus in the Psalms*, en «Amer. Journal Semit. Lang. Literature», 49 (1932-33), 281-312; H. H. WALKER-N. W. LUND, *Tde literary Structure of the Book of Habakkuk*, en «Journal of Biblical Literature», 53 (1934), 355-370.

en la estructura del Prólogo (115). Concretamente, la tesis de Lund-Boismard podría exponerse de la siguiente forma.

Según Lund, las dificultades del Prólogo desaparecen si lo suponemos escrito bajo el principio del *quiasmo*. Forma y pensamiento corren entonces perfectamente y el Prólogo entero recobra su estructura simétrica, que sería así:

A. El Logos eterno con Dios.
  B. Relaciones del Logos con el cosmos y con los hombres del AT.
    C. El Logos histórico, rechazado y recibido entre los hombres.
      D. Verdaderos y falsos fundamentos de la filiación.
    C' El Logos histórico habitando entre los hombres y apareciendo semejante a ellos.
  B' Relaciones del Logos con los creyentes del NT.
A' El Logos eterno en el seno del Padre (116).

Lund encuentra el quiasmo hasta en la disposición de cada una de las palabras del Prólogo. Pero para ello tiene que hacer verdaderos equilibrios, difíciles de sostener. Todo su sistema, sobre todo al extenderlo a cada frase y aun a cada palabra, parece demasiado cabalístico, a fuerza de ser rebuscado y descender a pormenores. Además, hay que admitir también, en su sistema, la sucesión cronológica del Prólogo, cosa que, como hemos indicado anteriormente, no nos parece nada probable.

De idénticas características, pero con más moderación en cuanto a ciertos pormenores, es la opinión de Boismard, que sigue fielmente los principios de Lund sobre el quiasmo. El Prólogo, según el P. Boismard, está constituído de forma que el pensamiento progresa por etapas sucesivas, formando una parábola —en sentido geométrico—, de movimiento descendente y ascendente, cuya base toca la tierra y cuyos lados se pierden en el infinito. El centro de la parábola —el contacto con la tierra— lo forman los vv. 12-13: «Por el

(115) S. Spico, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de Saint Jean*, Memorial Lagrange, (París, 1940), p. 183-195. No recogemos aquí las conclusiones de este magnífico trabajo, porque versan más sobre los antecedentes del contenido temático del Prólogo que sobre su forma literaria.

(116) Lund, *The Influence of Chiasmus...*, p. 41-44.

Verbo encarnado llegamos a ser hijos de Dios». Preceden cinco ideas principales, repetidas a la inversa después de haber tocado la parábola en la tierra. Y coincide con Lund al considerar como punto central del Prólogo nuestra filiación divina (117).

No deja de ser ingeniosa esta distribución. Y para explicar el Prólogo tal como es, sin considerarlo como himno a Cristo, nos parece bastante aceptable, con tal que todo él se entienda de la persona histórica del Logos-Cristo, sin sucesión histórica propiamente dicha. En nuestra distribución, en tres estrofas principales, se advierte también cierta correspondencia entre la primera y la tercera, particularmente entre los vv. 1-2 y el v. 18. Mas, en la distribución de Boismard habría que anotar ciertas anomalías que nos parecen poco probables: puesto que el momento cumbre parece ser aquel en que la parábola toca a la tierra, es raro que ese momento lo constituyan los vv. 12-13, como si lo más importante del Prólogo fuera enseñarnos nuestra filiación divina. Si el Prólogo se ha de corresponder con el Evangelio, esto no parece exacto, ni por el tema ni por la finalidad que San Juan se propuso, según su propio testimonio (Jn 20,31). A pesar de todo, en sus líneas generales, quizás pueda hermanarse el sistema quiástico propuesto por Boismard con la distribución temática que proponemos nosotros. Pero sólo en sus líneas generales y sin admitir la sucesión cronológica.

El P. Gächter publicó hace veinte años un largo trabajo sobre la forma literaria del Prólogo, que todavía no ha perdido actualidad. Según él, el Prólogo es un himno al Logos, compuesto por San Juan con anterioridad a su Evangelio y ampliado por él mismo (o por su secretario, siempre bajo la inmediata dirección del Evangelista), cuando lo adoptó para introducción de su obra. El primitivo himno al Cristo-Logos ensalzaba sus relaciones con Dios, con la creación y con la humanidad; y principalmente la encarnación del Logos y el ser éste fuente increada de toda gracia y verdad (118).

---

(117) BOISMARD, *o. c.*, p. 107.

(118) P. GÄCHTER, *Strophen im Johannesevangelium*, en «Zeitschrift für katholische Theologie», 60 (1936), 99-120: 402-423. Las observaciones de este trabajo son, generalmente, muy atinadas. Nos satisface sobre todo el examen lógico y literario que hace de cada verso, aunque luego, en no pocos detalles y en la división estrófica, nosotros sigamos otros caminos. Pero es de notar que Gächter se propuso estudiar los versos y las estrofas del Prólogo, y no examinar, como nosotros, si el Prólogo es un

Para legitimar su método, compara la estructura externa del Prólogo con los pasajes del IV Evangelio redactados en forma rítmica: Jn 6; 13,32-16,34. Generalmente le resultan, para el Prólogo, versos de tres y de dos acentos.

En algunos detalles no coincidimos con él, sobre todo en la división de estrofas, donde nosotros seguimos la temática, mucho más que la simetría estrófica. Sin embargo, su teoría de los tres o de los dos acentos, según los casos, para cada verso, es bastante aceptable. Y esto lo puede comprobar el lector sobre el texto mismo del Prólogo, tal como los disponemos nosotros y aun como lo trae el P. Bover en su edición crítica del griego del NT (119).

De todos estos trabajos podemos concluir que el Prólogo se compone, generalmente, de versos de tres o de dos acentos cada uno, y que en su estado actual (y la crítica textual demuestra que esta forma del texto es idéntica en absoluto a la que le dió el Evangelista cuando lo puso al frente de su obra), el Prólogo podría explicarse mediante el procedimiento del quiasmo, con tal que no se quiera aquilatar demasiado ni se pretenda poner como pensamiento céntrico del Prólogo una idea que, como nuestra filiación divina, por muy importante que sea, no es a todas luces lo que principalmente se propuso decir San Juan, tanto en el Prólogo como en su obra. El pensamiento central es siempre Cristo, el Cristo histórico, y sólo El.

¿Son aplicables estos principios al Prólogo como himno a Cristo?

La teoría del P. Gächter, desde luego. Precisamente él se acerca mucho, aunque se guíe tanto por la forma literaria, al himno cristológico que nosotros obtenemos. Y en cuanto al quiasmo de Lund y del P. Boismard, también lo creemos posible, aun aplicándolo solamente a los versículos que nosotros consideramos como pertenecientes, por su tema, a un himno a Cristo. Pero rechazamos la sucesión cronológica de ellos y no descendemos a tantos pormenores como Lund, ni ponemos por punto central del Prólogo nuestra filiación divina, como Boismard. Sólo de una manera generalísica admitimos tal quiasmo.

---

verdadero himno a Cristo o no lo es. Por eso se limita al examen literario de los versos y de las estrofas, pero no estudia las características de los himnos cristológicos.

(119) J. M. Bover. *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*³ (Madrid, C. S. I. C., 1953).

b) *Determinación concreta de la forma literaria del Prólogo como himno*

Tomando ahora como base sólo aquellos versículos cuyo tema encaja perfectamente en la temática de los himnos a Cristo, es decir, los ya analizados por nosotros en las estrofas indicadas, vamos a concretar más y ver cómo se cumplen en ellos los principios que antes dedujimos sobre la forma literaria de los himnos (120). Más tarde justificaremos por qué, a nuestro parecer, existen en la forma actual del Prólogo-introducción algunos versículos que no parece pudieran pertenecer al primitivo Prólogo-himno.

1. Los versos individuales abundan de tal manera en el Prólogo, que casi todo él (por lo que respecta a los versículos por nosotros recogidos como pertenecientes al himno primitivo) está constituído por cláusulas brevísimas, independientes, isorítmicas, simplemen enlazadas por el καὶ copulativo. Esto vale sobre todo para la primera gran estrofa y para la segunda, tan breve. El pensamiento progresa, pero siempre mediante frases sueltas. En la tercera gran estrofa, cada tripleta de versos forma una sola oración gramatical,

---

(120) Cf. *supra*, p. 273 ss. Bultmann, aparte de lo descabellado de su teoría, que considera el Prólogo como himno al Bautista, hace un fino análisis literario de los versos del Prólogo. Reconoce, como en general los comentarios a San Juan, que en el Prólogo falta el paralelismo sinónimo y el sintético, que parecen ser tan característicos de la poesía semítica; anota cómo existe un procedimiento especial, consistente en que cada miembro contiene generalmente dos palabras acentuadas, pero dispuestas de forma que la primera del miembro siguiente es repetición de la segunda del miembro anterior. Cada dos frases breves se juntan para formar un verso doble; pero mientras unas veces ambos miembros expresan un solo pensamiento (vv. 9.12.14c-d), en otras, el segundo continúa el pensamiento del primero y lo amplía (v. 1. 4. 14a), bien por paralelismo (v. 3), bien por antítesis v. 5. 10. 11). R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Krit.- exeg. Komment. über das N. T.[13] (Göttingen, 1953), p. 2 ss. En cuanto a su teoría especial sobre el origen del Prólogo como himno al Bautista, procedente de una comunidad «bautista» opuesta a la iglesia naciente, a la cual habría pertenecido el Evangelista antes de su conversión al cristianismo, utilizando luego el himno de su comunidad anterior, dedicado al Bautista como Logos, para glorificar ahora a Cristo con igual título y como Logos encarnado (p. 4-5), véase la justa crítica que, dentro de su campo acatólico, le hace Ch. Masson, *Le prologue du quatrieme Evangile*, en «Revue de Théologie et de Philosophie», 28 (1940), 297-311.

aunque en la última hay dos. Y si en todo el himno apenas hay proposiciones participiales o relativas (sólo una, en el v. 18 c), esto se debe, sin duda, a la manera de describir del autor, mucho más semítica que griega.

2. Sin seguir las leyes del paralelismo, los versos, que no forman dísticos propiamente tales, al modo hebreo, constan generalmente de tres o de dos acentos, pero con desigual número de sílabas. La isoritmia, dentro de estos límites, se da evidentemente.

3. La triple división estrófica, en conformidad con las tres ideas fundamentales del tema, se da igualmente en el Prólogo. Esta división, según nuestro criterio, depende del tema y no de un número simétrico de versos. Por consiguiente, desde este punto de vista, el Prólogo puede ser muy bien un himno, aunque no se descubran en él estrofas simétricas.

Mas todavía conviene destacar lo que ya hemos indicado en nuestra división. La segunda estrofa, la intermedia, solamente contenía dos versos. Pero las dos grandes estrofas—primera y tercera—contenían, respectivamente, tres pequeñas estrofas subalternas, de tres, cuatro o más versos cada una. Y esta observación nos ha sugerido la idea de relacionar el número resultante de todas estas pequeñas estrofas con el número *siete*, que, indiscutiblemente, parece tener no poca importancia en el simbolismo de San Juan y en la composición del Evangelio.

Efectivamente, el parentesco entre el cap. I del Génesis y el prólogo del IV Evangelio es mucho más estrecho de lo que a primera vista pudiera suponerse. No es solamente el aspecto lingüístico el que abona esta hipótesis, sino mucho más el curso de las ideas y la distribución de las mismas. Ya hace años llamó la atención a este respecto Hoskyns (121). Esta relación no consiste principalmente en la gramática o en el vocabulario (aun a pesar de la identidad del primer vocablo de ambos libros), sino en el concepto mismo de creación en cuanto relacionada con el Logos. «La natural e instintiva simpatía de San Juan hacia los primeros capítulos del Génesis... justifica una interpretación del Evangelio, que consiste en la importancia que tiene, para San Juan, la cristiandad como nueva creación y el retorno al contacto con Dios, perdido por el pecado de Adán y Eva» (122).

(121) E. C. Hoskyns, *Genesis* I-III *and St. John's Gospel*, en «Journal of theological Studies», 21 (1920), 210-218.

(122) *Ibid.*, p. 217.

Ahora bien, el simbolismo de los *siete* días de la creación es marcadísimo en San Juan. Siete días resumen la predicación del Bautista hasta que Jesús opera el primer milagro. En siete cuadros diferentes, relacionados con las principales fiestas judías, se distribuye cómodamente la vida de Jesús. Siete son los milagros narrados en el IV Evangelio. Siete veces se refieren frases de Jesús con las que se define a sí mismo, como «Yo soy la luz», «Yo soy el buen Pastor», «Yo soy la vid», etc. Y todo esto no puede ser casual, cuando tan evidentes son, por el vocabulario y por el pensamiento, las alusiones directas al primer capítulo del Génesis (123).

Si, pues, según nuestra división en estrofas—no buscadas, ciertamente, con este fin—, nos resultan precisamente *siete* pequeñas estrofas, encuadradas en las tres grandes ideas fundamentales de los demás himnos a Cristo, ¿diremos que este resultado es meramente casual?

No lo pensamos así. Y por eso, si se quiere admitir que el Prólogo contiene, fundamentalmente, un himno a Cristo, este himno se compone exactamente de esas siete pequeñas estrofas, las cuales, agrupadas, a su vez, en dos mayores—las tres primeras y las tres últimas—, coinciden con las ideas fundamentales de los himnos a Cristo: tres estrofas describen el ser teándrico de Cristo y su obra; una, de solos dos versos (o de seis, según los que luego diremos sobre el v. 13), su encarnación kenótica; y tres, su gloria, su plenitud de vida para su Iglesia y de nuevo su vida íntima cabe el Padre, después de haber sido para los hombres el revelador definitivo.

En consecuencia, nosotros disponemos el texto del himno primitivo en la siguiente forma:

I.ª estrofa principal, con sus tres subalternos:

a) v. 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,

(123) Sobre la influencia del número *siete* en la estructura del IV Evangelio cf. E. B. ALLO, *L'Evangile spirituel de Saint Jean* (París, 1944), p. 75-77; M. E. BOISMARD, *Le prologue...*, p. 136-138. Pero quien con más profundidad y acierto ha estudiado este asunto es, a nuestro parecer, C. H. DODD, *Le Kérigme apostolique dans le 4e. Evangile*, en «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», 31 (1951), 265-274, donde da un resumen. Y donde se encuentra esta teoría en toda su amplitud y plenamente justificada es en su gran obra *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1954).

καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

v. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

b) v. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο
οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

v. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων,

v. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

c) v. 9 ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

v. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,
καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

v. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν.
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

II.ª estrofa principal:

[v. 13 ὃς οὐκ ἐξ αἱμάτων
οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς
οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη].

v. 14 a-b καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

III.ª estrofa principal, con sus tres subalternas:

a) v. 14 c-e καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

b) v. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ
ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν,
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

c) v. 18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.
ὁ μονογενὴς υἱὸς
ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός,
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

c) Versículos del Prólogo no pertenecientes a su primera redacción como himno a Cristo.

Tenemos que enfrentarnos ahora con algunas dificultades de no poca importancia. Son las referentes a los versículos que, según nuestra distribución, no figuran en el primitivo himno a Cristo. Vaya bien sentado, por delante, que en manera alguna rechazamos esos versículos como no auténticos. Son del mismo Evangelista. Pero fueron compuestos al adaptar el himno anterior para introducción de su Evangelio.

Pero ¿en virtud de qué razones suprimimos del himno primitivo los vv. 6-8, 12-13, 15 y 17? ¿Cómo justificar nuestro criterio?

Comencemos por los vv. 6-8 y 15, relativos al Bautista.

Se ha exagerado demasiado al considerar estos versículos como de carácter exclusivamente polémico. Como si el autor pretendiera únicamente demostrar que el Bautista no era el Logos (124). Sólo el v. 8 habla en sentido negativo En cambio, los vv. 6 y 7 describen de forma positiva, y sin tendencia alguna polémica, cuál fué la actividad del Bautista. Y no era para menos. Juan evangelista nunca podía olvidar que, si llegó al encuentro con Jesús, fué gracias a la indicación del Bautista, aquella tarde para él memorable (Jn. 1, 35-40). El Bautista dió testimonio de Jesús y ese testimonio fué y sigue siendo valedero. Por consiguiente, en este ambiente mental, no es justo considerar los vv. 6-8 en plan polémico principal o exclusivo. Todo lo contrario: son el testimonio fiel de un verdadero profeta en favor de Jesús. Desde luego—y aquí aparece el aspecto polémico—, no hay que sobrestimar al Precursor por encima de lo que es. Pero él cumplió firmemente con su misión: dar testimonio de Jesús.

Por otro lado, desde el punto de vista literario, estos vv. pueden reducirse a cierto ritmo, que, si no es tan perfecto como el de los vv. 1-5, siempre resulta siquiera medianamente aceptable. Además,

(124) Cf. BULTMANN, *o. c.* p. 4 ss.

ya en nuestro trabajo hemos repetido varias veces que no nos parece recto el criterio de rechazar frases o versículos, porque no se acomoden al ritmo que, según nuestro entender, debieran tener.

Más aún, las palabras y las frases tienen un sello joánico bastante destacado. Tres veces ocurre la palabra μαρτυρια o μαρτυρεῖν y tres veces la palabra φῶς. La construcción que comienza y que termina el v. 6 es manifiestamente hebraizante. Lo mismo, en el v. 7a, εἰς μαρτυρίαν.

Y por último, puesto que la obra, terminado el Prólogo, iba a comenzar por el testimonio del Bautista (Jn. 1,19), era lógico que ya en el Prólogo se aludiera a este testimonio.

Lo mismo habrá que decir respecto del v. 15. Es verdad que, en éste, la frase histórica introductora de las palabras del Bautista difícilmente se reduce a ritmo. Su prosaísmo es evidente. Pero, en cambio, las otras tres frases que pronuncia el Precursor tienen un ritmo tan aceptable como pueda ser, por ejemplo, el del v. 16.

Todas estas razones demuestran que los vv. 6-8 y 15 no se deben a interpolaciones posteriores—imposibles también de demostrar por la historia crítica del texto—, sino que proceden de la misma mano que compuso el Evangelio.

Pero ¿qué relación pueden tener estos versículos con un himno a Cristo? O mejor: si lo que el autor se propone en el Prólogo es ensalzar al Logos en su ser, en su obra y en su gloria, ¿qué pueden significar estos ditirambos a otro personaje? En ninguno de los himnos a Cristo antes examinados se descubre el menor vestigio de cosa parecida.

Y ésta es la razón por la que estos versículos no pueden, en manera alguna, figurar como originales en el primitivo himno a Cristo. El P Lagrange vió ya la dificultad y pretendió resolverla: «Si se considera el Prólogo como un poema, las dos alusiones al Bautista pueden figurar en él como antistrofas que permiten el rebotar del pensamiento» (125). Pero habría que demostrar, antes de admitir esta solución, que los himnos a Cristo se componían de estrofas y antistrofas, al modo de la poesía griega La estructura temática de los himnos conservados por San Pablo y aun las ideas fundamentales de los himnos del helenismo minorasiático son de composición más simple. Y esta estructura temática queda rota necesariamente

(125) M. J. LAGRANGE, *Évangile...*, p. 1.

con la introducción de estos versículos. Ya el P. Gächter observaba que los vv. 6-8 llevan una dirección totalmente distinta de la que les precede y les sigue. Y este romper la dirección del pensamiento y este pasar a otra tendencia totalmente distinta son señales inequívocas de que estos versículos no son de la misma ocasión, del mismo momento psicológico que el resto. Débense, pues, considerar como «secundarios», lo cual quiere decir —para el P. Gächter— que fueron escritos por el mismo autor, pero adicionados por él en fecha posterior (126).

---

(126) P. GÄCHTER, *Strophen...*, p. 104-105. Para explicar y justificar estas adiciones posteriores, el P. Gächter razona de esta suerte, como lo hace también respecto de los capítulos de la Cena: San Juan se servía de un «intérprete», ἑρμηνευτής. Y en otro lugar de la misva revista publicó otro estudio sobre el tema *Die Dolmetscher der Apostel*, «Zeitschrift für kathol, Theologie», 60 (1936), 161-187. La historia de la iglesia primitiva conoce—escribe él—, incluso en un período algo tardío, la existencia del traductor oficial de la predicación apostólica. Pedro y los demás apóstoles, no muy conocedores de la lengua griega, echaron mano del antiguo uso sinagogal. Como Marcos lo hizo para Pedro, también alguno lo haría para San Juan en Efeso. El análisis del Prólogo y del discurso de la Cena demuestran la existencia de este personaje y las huellas de su actividad (p. 187).

Este «intérprete» conservaría no poco de los discursos de su maestro en el mismo griego que éste solía hablar. Y lo mismo sucedió también para lo sustancial del Prólogo. Cuando más tarde el anciano Apóstol pensó escribir su Evangelio, su «intérprete», siempre bajo la mirada de aquél, introdujo, a su gusto y al de él, ciertos detalles que prepararan al lector. Así se advierte en Jn. 13,34-35, para preparar los capítulos 15-16. Y así lo hizo también en el Prólogo, para preparar las escenas que comienzan en Jn. 1,19. En lo anteriormente redactado por él introdujo, de común acuerdo, los vv. 6-8 y 15. El material ahora añadido lo conservaba también el «intérprete» con todo respeto, por habérselo oído al Apóstol. Y lo fué introduciendo inalterado en el texto con la aprobación de San Juan. Este tenía especial sentido de la unidad de composición de su obra. Pero, al adaptar el prólogo para introducción de la misma, consintió en aquellas adiciones, aunque rompieran un tanto la unidad primitiva. Y así se comprende por qué la lengua, el estilo, la estrófica y aun el acoplamiento de estos vv. 6-8 y 15 llevan el sello joánico, y, sin embargo, son «secundarios» (*Strophen...*, p. 104-105).

Desde luego, parecen demasiadas suposiciones las que aquí se hacen. Por nuestra parte, la cuestión se resolvería más simplemente de esta manera: San Juan compone un himno a Cristo, donde, según el gusto de su tiempo en las iglesias de Efeso y cercanías, se resume el contenido sustancial de otros himnos parecidos, o sea: el de la predicación apostólica en torno a Cristo, de forma que ese himno sirva también como profesión

Consideramos, por tanto, que, por este doble motivo: el señalado por el P. Gächter y el indicado por nosotros respecto de la estructura temática de los himnos cristológicos, no hay más remedio que considerar estos versículos como no pertenecientes al himno primitivo, aunque sí al Prólogo en cuanto tal, en cuanto introducción al Evangelio. Por consiguiente, o el Prólogo no es un himno a Cristo, sino simplemente introducción al Evangelio, o si es un himno cristológico que durante algún tiempo tuvo existencia independiente y anterior al Evangelio, esos versículos no pertenecen a tal himno primitivo.

Ruckstuhl, en el *Excursus* que dedica a la teoría de Gächter, para refutarla, observa que él no se permitiría rechazar los vv. 6-8 solamente porque manifiesten distinta tendencia de la del contexto. Reconoce que es muy débil la conexión que puede descubrirse entre estos versículos, dedicados a subrayar la misión del Bautista, y la tendencia de todo el Prólogo, que mira a enaltecer la figura del Logos. Con todo, el v. 8, por lo menos, que mediante el adjetivo ἀληθινόν, establece cierta conexión con el v. 9, tiende a rechazar cierta sobreestimación herética del Bautista. Introducir estas observaciones personales en medio de otro contexto no es insólito en el IV Evangelio. Y, por el contrario, la inclusión posterior de estos versículos en el Prólogo, cuando el autor lo refunde definitivamente para introducción de su Evangelio, presenta no pocas dificultades —cree Ruckstuhl—, sobre todo si se considera el Prólogo como historia y esos versículos como testimonio de la que se va a narrar; siendo, por otra parte, esta concepción la más natural y apropiada (127). Y respecto del v. 15, también reconoce la falta de ritmo en él. Pero —añade en seguida— esto es señal que al Evangelista le interesaba bastante poco el ritmo en cuanto tal. Más aún, Ruckstuhl considera el v. 15 como absolutamente necesario. Porque, aunque parece romper la unión del v. 14 con el v. 16, en realidad es el propio v. 15 el

---

de fe cristiana. Más tarde, al escribir su Evangelio, acopla el propio himno anterior para introducción de su obra y lo glosa e incluso le hace algunas adiciones, a fin de que sirva mejor para tal finalidad. Si todo esto lo hizo por sí mismo o por medio de un «intérprete», no lo sabemos. Pero el resultado es idéntico. Lo único que sí parece cierto es que estos versículos no pueden ser del mismo momento psicológico del himno a Cristo que se descubre en el Prólogo.

(127) RUCKSTUHL, *o. c.*, p. 87.

que, mediante ὅτι, repetido también al principio de los vv. 16 y 17, une estos versículos con el v. 14, precisamente a través del v. 15, que es su lazo de unión, por su contenido y por su forma.

Mas para nosotros es imposible compartir tal explicación. Por un lado, la concepción del Prólogo como historia sucesiva no nos parece la más apropiada a la realidad, según hemos procurado demostrar más arriba. Y por tanto, los vv. 16 y 17, a pesar del ὅτι inicial que llevan, no los consideramos como frases pronunciadas por el Bautista ni forman parte de su testimonio, sino todo lo contrario: es nuevamente el Evangelista quien aquí habla. Y por eso, el ὅτι inicial no unifica los vv. 15, 16 y 17, sino que el v. 16, que contiene palabras del Evangelista, ha de ir unido al v. 14, que tambien son afirmaciones del mismo y no una cita del Bautista. Y si, además, tenemos en cuenta la contextura temática de los himnos, es decir, la trama de sus tres ideas fundamentales, es evidente que este v. 15 interrumpe la marcha del pensamiento a todas luces. El pensamiento del v. 14e, πλήρης ..., exige la continuación inmediata del v. 16: ἐκ τοῦ πληρώματος... Seguimos, pues, en que, si el Prólogo tiene algo de himno cristológico, este v. 15 no puede pertenecer a su redacción primera. No puede formar parte del himno primitivo.

El v. 12.—Gächter lo admite como perteneciente al himno primitivo, tal vez porque él no acentúa el carácter cristológico de tal himno. Sin empargo, aun dejando aparte la cuestión del ritmo, el sabor prosaico de la redacción es evidente. Pero lo que más nos fuerza a no admitirlo como parte del himno a Cristo es su tema: la filiación divina que adquieren los creyentes en El. Es un comentario al παρέλαβον del v. 11. Pero tal comentario, prosaico por demás, nada tiene que ver con la marcha del pensamiento que sigue el autor. Por el v. 11, donde termina para nosotros la primera gran estrofa, o sea, la primera idea fundamental, nos va preparando el autor para la segunda idea fundamental, que nos describirán las dos frases colosales del v. 14a-b. Tanto el v. 11 como el v. 14a-b, son frases sueltas, independientes, sencillísimas, que quedan rotas por la interrupción del v. 12, cuyo tema no entra en ninguno de los himnos a Cristo recogidos por San Pablo. Creemos, pues, que hay razón suficiente para considerarlo muy dudoso y aun relegarlo a la segunda redacción del Prólogo, cuando éste va a servir de introducción al Evangelio.

El v. 13.—Para Gächter (128), el v. 13 no es original del himno, porque no se guarda en él el paralelismo. Otra cosa sería si, en lugar de tres frases positivas y una negativa, tuviéramos dos positivas y dos negativas. Además, está construído en prosa, según él. Y aún contiene palabras que no parecen del estilo joánico.

Nos permitimos dudar del valor de estas razones. Primeramente, aun suponiendo como fundamental la ley del paralelismo en las literaturas semíticas —cosa hoy discutible, por lo menos aplicada a todas las épocas—, esa ley no se cumple siempre, ni siquiera en la mayoría de las ocasiones, en la que hemos llamado *nueva poesía cristiana* (129). Ni en el Prólogo tampoco. El mismo v. 16, admitido por Gächter como original del himno, no presenta un paralelismo mayor que el del v. 13. Por consiguiente, no se puede rechazar este versículo en virtud de la ausencia de paralelismo.

El ritmo es bastante aceptable. La misma enumeración, a base de frases negativas, lo pide. Y los acentos le corresponden. Reúne, pues, este versículo condiciones de forma literaria más que suficientes para que pueda incluírsele en el himno primitivo.

Pero otra cosa muy distinta es la temática, que, para nosotros, conforme hemos indicado ya muchas veces, es lo más fundamental. Aquí hemos de hacer, necesariamente, una distinción:

Si leemos este versículo en la forma actual: οἳ... ἐγεννήθησαν, el pensamiento corre en la misma línea del v. 12, del que no es sino una ampliación explicativa de cómo los hombres llegan a la filiación divina. Los creyentes nacen de Dios y no de las fuerzas humanas. Y si hemos rechazado el v. 12, es lógico que rechacemos también, por idénticas razones, el v. 13. Así, en su forma actual, no puede pertenecer al primitivo himno a Cristo.

En cambio, si aceptamos la lectura propuesta por Braun (130): ὃς... ἐγεννήθη, la cuestión varía radicalmente. Entonces, este v. 13 es independiente del v. 12. Por su tema se une perfectamente al v. 14a-b. Si las dos frases del v. 14a-b nos explican la venida del Logos por la encarnación kenótica, el v. 13, que le antecede, nos habla de la encarnación virginal. El relativo inicial y el verbo, leídos en singular, sólo pueden referirse al Logos, «el cual nació», no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del

(128) Gächter, *Strophen...*, p. 107.
(129) Cf. *supra*, *p.* 268 y 273 ss.
(130) Cf. Braun, como en la nota 97 de este trabajo.

hombre, sino de Dios. El sentido, pues, resulta magnífico entendido de Cristo. En la concepción virginal de Jesús sólo Dios y María intervienen.

Lástima que esta lectura tan sugestiva tenga un apoyo demasiado débil todavía en la crítica textual de hoy. Porque, leído así, el v. 13 explicaría maravillosamente la virginidad perpetua de María. De todas formas, la sugerencia de Braun no carece de toda probabilidad. Es más, entre los testimonios que le favorecen, podríase añadir también el texto que anteriormente hemos citado de las *Odas de Salomón,* 19,9-10 (131). Aquí, al decir que María ἐγέννησεν ἐν σημείῳ, «engendró por milagro» a Jesús, sería un eco de la lectura ὃς ἐγεννήθη; y todo el pasaje de la *Oda* 19,6-10 vendría a ser como un comentario lírico del v. 13, leído, con Braun, en singular y entendido de Cristo. Todo lo cual tiene, a nuestro entender, tanto más valor histórico y crítico, cuanto más inmediata es la dependencia de las *Odas* con respecto al IV Evangelio y al Prólogo en particular. Si, pues, por la forma literaria, estos versos de las *Odas* se acercan tanto al himno cristológico del I Tim., 3, 16, por su contenido reproducirían el pensamiento del v. 13, concebido también como parte de un himno cristológico.

Ahora bien, si leemos el relativo y el verbo en singular, entendidos de Cristo, ¿a qué estrofa pertenecería este v. 13?

Podría formar parte de la estrofa subalterna formada por los versículos 10-11. Si Cristo había venido a los suyos, el v. 13 explicaría cómo fué esa venida, a saber: por la encarnación virginal.

Sin embargo, en este supuesto de leer el relativo y el verbo en singular, nos parece más lógico unirlo a la estrofa del v. 14a-b, que así resultaría mucho más completa y simétrica. El Logos no nació de la sangre, ni de la carne, ni por cooperación de varón; nació de Dios. Y afirmada en este versículo la encarnación, se explicaría todavía mejor por qué, a renglón seguido, la palabra σάρξ entraña para San Juan un sentido soteriológico y kenótico. Tendríamos, pues, en esta segunda estrofa fundamental, tres verdades esencialísimas: la encarnación virginal, la idea sacrifical y eucarística y la vida humilde y escondida de Jesús entre los suyos.

Es verdad que estas enseñanzas van incluídas ya en el v. 14a-b, conforme hemos explicado antes. Pero la encarnación, que en el

(131) Cf. nota 53.

v. 14a-b aparece más bien «in obliquo», estaría más explícitamente afirmada, «in recto», en el v. 13. Si la crítica textual lo permitiera, con gusto incluiríamos este v. 13, así entendido, en la estrofa central del v. 14a-b.

El v. 15.—Véase lo que de él hemos dicho en la discusión de los vv. 6-8.

El v. 17.—A pesar del ὅτι inicial, es imposible unirlo al v. 16, ni éste al v. 15. Es verdad que en la última frase del v. 15 tenemos un ὅτι y que el v. 16 y el 17 comienzan por la misma partícula. Esto parecería indicar que los vv. 16 y 17 continúan reproduciendo las palabras pronunciadas por el Bautista. Pero esto es inexacto. El v. 16, por la trama del pensamiento, es continuación inmediata del v. 14, tanto si el ὅτι con que comienza es auténtico del himno primitivo (creemos que sí), como si no lo fuera. El v. 16 contiene, evidentemente, palabras del Evangelista y no del Bautista. Y además, forma parte del himno, como continuación inmediata del v. 14. El testimonio del Bautista termina, pues, con el v. 15. ¿Qué pensar, entonces, del v. 17? Si es continuación del v. 15, habrá que rechazarlo por las mismas razones por las que rechazamos el 15. Y además, sería incomprensible este constante romper la ilación del pensamiento, que pasaría del 14 al 16 y del 15 al 17. No puede, pues, tomarse el v. 17 como continuación de las palabras del Bautista reproducidas en el 15.

Mas tampoco puede pertenecer al himno primitivo, por varias razones.

Desde luego, es manifiesto el paralelismo antitético entre Moisés y Jesucristo. Pero mientras a Moisés se le dedica un estico, prosaico como él solo, a Jesucristo se le conceden dos esticos. La forma poética del paralelismo ya no sale así muy bien parada: dos esticos contra uno. Además, no deja de chocar el nombre compuesto de Ἰησοῦ Χριστοῦ en una composición poética, aunque este uso quizás perteneciera ya a la prosa en la época del IV Evangelio. No resulta muy poético en un himno al Logos, en el que, ni antes ni después, se nombra a Jesucristo. Gächter retiene como auténtico todo el v. 17 y forma con él un dístico; pero vaya verso el que resultaría de leer seguido, como segunda parte de ese dístico, todo esto: ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Gächter lo conserva, porque sería, según él, la terminación del primitivo himno (132). Nosotros,

(132) GÄCHTER, *Strophen...*, p. 108.

guiados principalmente por la temática de los himnos, vemos que también este v. 17, además de su prosaísmo manifiesto, rompe la continuidad del pensamiento. La inclusión de personajes extraños en el tema principal de los himnos no es aceptable, puesto que no se da en ningún otro, que sepamos. Y si esto motivada rechazar, poco ha, los versículos relativos al Bautista, *a fortiori* rechazaremos ahora lo de Moisés. Cremos, pues, que este v. 17 pertenece a la segunda redacción del Prólogo, pero no al himno primitivo a Cristo.

Repasemos ahora los versículos que nosotros incluíamos en el himno primitivo. Nos referimos a los que podrían aparecer como algo dudosos.

Ninguna dificultad de importancia se presenta en los vv. 1-5.

El v. 9.—Suprimidos los vv. 6-8, el v. 9 puede relacionarse con el v. 5 o con el v. 10. El hecho de que ahora se le llame al Logos «la luz verdadera», τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, dificulta la unión con el v. 5, puesto que ἀληθινόν parece suponer el pensamiento del v. 8. Gächter considera, además, que la frase de estilo marcadamente judío ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον para indicar «todo hombre», da a κόσμος un sentido que no es el típicamente joánico, como lo es, en cambio, el uso de κόσμος en el v. 10. Y concluye que, si los vv 6-8 son «secundarios», también el v. 9 podría serlo, formándose entonces una estrofa, cuya parte central serían los vv. 7-8, precedida y seguida de un trístico: el v. 6 y el v. 9 (133).

Estas consideraciones nos parecen demasiado alambicadas. Por una parte ἀληθινός es un calificativo que ocurre en San Juan más de veinte veces, pero muy pocas en todo el resto del Nuevo Testamento. Y en 1 Jn. 2, 8 se dice de la doctrina de Cristo, y aun de su persona misma, sin que en el contexto haya alusión alguna al Bautista, que ya brilla «la luz verdadera». No vemos, pues, por qué el ἀληθινόν del v. 9c haya de suponer, necesariamente, los vv. 6-8. Y en cuanto al uso de κόσμος, en el mismo v. 10 hay matices diversos de esta palabra.

Por consiguiente, retenemos este v. 9 como perteneciente al himno primitivo a Cristo. Con él y los versículos siguientes se forma una estrofa subalterna: el v. 9 enuncia la venida de Cristo al mundo, el v. 10 reafirma su presencia en él, precisamente en ese mundo

(133) *Ibid.*, p. 105-106.

que fué creado por mediación de El, de Cristo, al que, sin embargo, no reconoció, como tampoco lo reconocieron «los suyos» (v. 11).

El v. 18.—No vemos razón alguna de positivo valor para rechazar este v. 18 y, en cambio, sí las hay, a nuestro entender, y muy poderosas, para conservarlo en el himno primitivo.

Dícese, en primer lugar, que es sorprendente la construcción del v. 18a como estico independiente. Pero ya hemos recordado varias veces que hoy se discute si el verso hebreo necesariamente ha de llevar dos esticos, según las leyes de Lowth. Más bien parece demostrarse que cada estico puede ser un verso de por sí. Y, en último caso, la independencia que va tomando, respecto de la poesía hebrea, la *nueva poesía cristiana*, justifica sobradamente que en ella puedan existir versos de un solo estico.

Que el contenido y la forma aconsejen tomar este v. 18 como espúreo o no perteneciente al primitivo himno (134), tampoco lo creemos.

No la forma por sí sola: porque, aunque no se vea aquí la uniformidad de acentos que en los demás versos, esta razón por sí sola es insuficiente. Además, los tres versos formados por el v. 18bcd pueden considerarse muy bien como de dos, de tres y de dos acentos, respectivamente. Y tal disposición de acentos es frecuente y normal en el Prólogo.

Y respecto del contenido, es verdad que San Juan y toda la tradición judía sabía que Moisés había «visto» a Dios. Pero, casi al final ya del siglo I, San Juan sabía también, como lo sabía ya la tradición cristiana, que entre la manera de «ver» a Dios que le fué concedida a Moisés y la manera de «ver» a Dios que Jesús tiene en virtud de su consustancialidad con el Padre, hay una distancia infinita. Y precisamente en la disposición parabólica del Prólogo, según propone Boismard (135), el v. 18 se da la mano con los vv. 1-2; y si tampoco se quiere admitir este quiasmo en el himno primitivo (aunque, en líneas generales, creemos que debe admitirse), siempre es evidente que el v. 18 se presenta como la mejor conclusión del Prólogo, porque es su mejor resumen: se determina claramente en él qué es Cristo y cuál su obra. Cristo es el Unigénito del Padre y nuestro gran revelador. Nadie, ni en el Antiguo Testamento ni

(134) *Ibid.*, p. 108-109.
(135) Cf. *supra*, p. 409.

en el Nuevo, puede revelarnos a Dios como nos lo ha revelado Cristo. Por eso, terminada su obra en la tierra, El sigue en el seno del Padre. Ningún profeta del Antiguo Testamento estuvo en el seno del Padre, ni siquiera de manera transitoria, mientras Cristo lo está permanentemente.

En conclusión: concebido el Prólogo en la forma que proponemos, resulta de él un verdadero himno cristológico, de idéntica estructura temática (aun a pesar de las particularidades propias de San Juan) y de expresión literaria semejante a las de todos los himnos cristológicos que nos han conservado las cartas paulinas (136).

Creemos, pues, que nuestra conclusión es aceptable. Por este camino comparativo, cuyos fundamentos están en lo que fué la persona y la obra de Cristo en la tierra, en la costumbre himnográfica de los primeros cristianos, en los testimonios de las cartas paulinas, en los ejemplos de los himnos a Cristo conservados en ellas, en el mismo ambiente efesino y de iglesias cercanas, etc., hemos logrado una explicación plausible de por qué el Prólogo está compuesto en

---

(136) Antes de terminar hemos de hacer otra observación. La exégesis del Prólogo que proponemos, particularmente por lo que se refiere a la identificación del concepto de Logos con Jesús, es decir, que el concepto de Logos siempre indica, para San Juan, al Hijo de Dios ya encarnado, el Logos ἔνσαρκος, tal vez parezca un tanto nueva para quienes no hayan tenido ocasión de seguir muy de cerca las corrientes exégeticas de hoy sobre San Juan y proyecten, en fuerza de la costumbre, sobre el Prólogo, nuestra manera de hablar en la teología de la Trinidad. Pero nuestra exégesis no es nueva. Que yo sepa, hace ya cincuenta años que la propuso TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig, 1908), p. 97 ss., el exégeta protestante bastante moderado, y cada día va teniendo más adeptos entre los católicos. Y no por afán de novedad, ciertamente. Es que se funda en el análisis lógico y concienzudo del texto sagrado y tiene en su favor a aquellos privlegiados testigos de la primera generación cristiana que heredaron de los discípulos inmediatos de San Juan la interpretación del Logos. Lejos, pues, de ser nueva, es la interpretación más antigua que existe en torno al concepto del Logos. La difundieron en la Iglesia primitiva y la transmitieron a sus sucesores los primeros discípulos de San Juan, particularmente San Ireneo, que la recibió de San Policarpo, discípulo inmediato del Apóstol. Y estos santos varones no darían del Logos y del prólogo del IV Evangelio, indudablemente, una interpretación distinta de la que ellos oyeran de labios del Discípulo Amado. Un examen serio de los escritos de los Padres Apostólicos y de los inmediatamente posteriores confirmaría, así lo creemos, la exactitud de esta observación.

forma rítmica y por qué puede llamarse *himno a Cristo*. A pesar de las maneras propias de San Juan, el Prólogo tiene todas las características de un verdadero himno a Cristo en cuanto Logos de Dios; un himno a la persona de Cristo, que es Dios y es hombre, es creador y revelador, es vida y es luz de los hombres, aun habiéndose presentado ante ellos sin esplendor ni gloria y en condiciones de simple mortal; es plenitud de vida sobrenatural, que El derrama sobre sus creyentes, y es el único revelador, por estar en el seno del Padre, donde sigue tras su carrera terrestre.

Tenemos, pues, en el Prólogo, un himno al Cristo-Logos, al que San Juan vió con sus ojos y oyó hablar con sus oídos y tocó con sus manos; a ese Cristo-Logos, cuyo ser teándrico, cuya aparición kenótica en la tierra y cuya gloria celeste vió luego el anciano discípulo, con el recuerdo y con la fe y con la unión mística con El; a ese Cristo para el que Juan ha encontrado, como Pablo, el nombre de *Kyrios*, otro nombre que compendie igualmente todas las riquezas divinas, humanas y gloriosas que contiene Cristo en su persona, en su obra y en su gloria: el nombre de *Logos* de Dios.

Fr. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.

NOTICIARIO

ESPAÑA

Dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos

En el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas se han celebrado, durante la última quincena del pasado septiembre, la XVI Semana Española de Teología y la XVII Semana Bíblica Española, organizadas por el Instituto «Francisco Suárez», del mencionado Consejo.

Aparte de las comunicaciones de carácter libre, la primera Semana ha centrado su atención en algunos problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica, ocupándose la segunda de los géneros literarios en los Evangelios.

Ambas fueron presididas por la Mesa del Instituto, bajo la dirección del Excmo. y Revdmo. Sr. Patriarca Obispo de Madrid-Alcalá. Entre los numerosos profesores de ambos cleros que han asistido a las sesiones y tomado parte en sus trabajos, hemos de destacar la presencia del Excmo. y Revdmo. Sr. D. Jesús Enciso, Obispo de Mallorca.

En el acto de apertura de cada una de las Semanas, el director del Instituto, después de rezadas las preces al Espíritu Santo, dirigió un saludo a todos los concurrentes, dándoles la bienvenida y agradeciéndoles su valiosa colaboración ; dedicó un sentido recuerdo a cuantos profesores han venido prestando su ayuda a la celebración de estas jornadas y que ya han desaparecido de entre nosotros ; y una palabra de aliento y felicitación a los teólogos y escrituristas jóvenes que se han decidido a mantener con sus intervenciones la continuidad de las Semanas. Finalmente, se detuvo unos

momentos en trazar el cuadro de fondo de los estudios y discusiones que han de ocupar nuestra atención en las sucesivas sesiones.

Como en años anteriores, el Instituto «Francisco Suárez» publicará, en sendos volúmenes, todos los trabajos presentados; pero para conocimiento de nuestros lectores adelantamos a continuación los esquemas de cada uno de ellos.

XVI SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(17 al 22 de septiembre)

TEMA CENTRAL: Problemas de actualidad sobre la «Sucesión Apostólica».

1. *Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión apostólica*, por el R. P. Antonio M. Javierre, S. D. B., del Pontificio Ateneo «Salesianum», de Turín.

Introducción:

I.—Documentación de posiciones: 1. Discrepancias en el interior de cada grupo: en el catolicismo; en el protestantismo; en el "catolicismo" no romano. 2. Debate interconfesional: catolicismo-"catolicismo" no romano; protestantismo-"catolicismo" no romano; catolicismo-protestantismo: Barth-Gherardino; V. Campenhausen-Cerfaux; Cullmann; exégetas, historiadores, teólogos: protestantes, ortodoxos, católicos.

II.—Síntesis del debate: 1. Balance: protagonistas, temas. 2. Raíces de la divergencia: motivos próximos, razón última. 3. Orientaciones para el futuro: los problemas abiertos, la senda a seguir.

Conclusión.

2. *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo*, por el R. P. Joaquín Salaverri, S. J., Catedrático de Eclesiología en la Universidad Pontificia de Comillas.

Introducción:

Las múltiples teorías protestantes de los últimos ochenta años, reseñadas principalmente por Linton, Braun y Javierre, creemos que pueden reducirse a tres: 1.ª Las de los que niegan el mismo fundamento del hecho histórico de la sucesión apostólica. 2.ª La de los que creen imposible la transferibilidad del *ius* divino-apostólico, por ser divino. 3.ª La de los que dicen que el *ius* de los Apóstoles es, de hecho, un privilegio personal de ellos y, por consiguiente, intransferible.

El postulado dogmático de la Reforma protestante está en la negación del misterio de la sucesión apostólica, negación formulada ya por Tertuliano montanista, incluída en el espiritualismo exagerado de la Edad Media, erigida en sistema por el Esperonismo y por Wiclef, y adoptada como principio por Lutero, Calvino y sus secuaces hasta nuestros días.

Desde el siglo XVIII, bajo el influjo de Kant y Hegel, aparecen las teorías racionalistas de Lessings, Schleiermacher, Ritschl y Harnack, importadas por Sabatier en Francia, destructivas de todo lo divino en la Iglesia.

En nuestros días, las más en boga son las teorías de Sohm y Barth, que intentaron corregir, respectivamente, von Kampenhauser y Leuba, pero sin llegar a reconocer la verdad del misterio de la sucesión apostólica.

I.—*El misterio de la sucesión apostólica en la Escritura:*

El derecho divino de la sucesión apostólica se contiene en el sentido profético de las palabras institucionales y en el carácter de perennidad dado por Cristo a la obra redentora divino-apostólica.

1. *En los Evangelios:* Incorporación de los Apóstoles a la obra de Cristo. Perspectiva profética y perennidad de esa incorporación. Inmanencia perenne y activa de Cristo-Cabeza en los órganos visibles de su obra redentora hasta el fin de los siglos. En particular, incorporación a Cristo-Cabeza de Pedro, como Vicario visible, y sentido profético con carácter de perennidad de esa incorporación: *a*), en la particular vinculación de Pedro a Cristo; *b*), en la promesa del Primado (Mt. 16, 16-19); *c*), en la encomienda ilimitada de apacentar la grey cristiana (Io. 21, 15-17).
2. *En las cartas de San Pedro y San Pablo:* En el concepto inspirado de Ministro y Ministerio se halla la unión misteriosa de la actuación redentora de Cristo con la acción visible de sus cooperadores, bajo la perspectiva profética y perpetua hasta el fin de los siglos. *a*) Cristo como Ministro ejemplar de los Apóstoles; *b*) San Pedro y San Pablo nos explican el verdadero sentido del Ministerio apostólico y perenne, bajo el influjo soberano de Cristo.

II.—*El misterio de la sucesión apostólica en San Agustín y Santo Tomás:*

1. *En San Agustín.* Desarrollando la doctrina de San Pablo. Misterio de la unión constante del Ministerio visible con la actuación invisible de Cristo en el Bautismo. Extensión de la misma doctrina a los demás Sacramentos. Distinción de la potestad sacramental, que se reservó a sí Cristo, y el Ministerio visible, concedido a los hombres. Aplicación de esta doctrina al ejercicio de las demás potestades de la Iglesia. Concepción agustiniana del misterio redentor en el ejercicio del magisterio eclesiástico.
2. *En Santo Tomás.* Explicación definitiva del carácter instrumental de la acción ministerial. Profundo sentido que con esta explicación alcanza el misterio de la sucesión apostólica. Distinción de las potestades de autoridad, de excelencia y de ministerio en Cristo. La de autoridad es incomunicable a la criatura; la de excelencia es comunicable, pero no ha sido comunicada; la de ministerio visible la comunicó Cristo a los hombres perennemente, y la ejercen bajo la acción principal del mismo Redentor.

III.—*La sucesión apostólica en el Magisterio auténtico:*

Síntesis doctrinal de León XIII y Pío XII. Por el misterio de la sucesión apostólica, Cristo y su obra redentora verdaderamente se perennizan en el ministerio de la Iglesia, o sea en el ejercicio jerárquico de enseñar, santificar y regir a los hombres hasta el fin de los siglos. Diverso matiz que reviste la sobrenatural vinculación de las tres potestades a la acción principal de Cristo.

Conclusión:

La perennización en sentido estricto de la obra redentora de Cristo en sus ministros visibles incluye el derecho divino de la sucesión apostólica.

3. *Fundamentos teológicos de la distinción de potestades de los Apostoles en ordinarias y extraordinarias y de por qué los Obispos suceden en unas y no en otras,* por D. Manuel Fernández Jiménez, Pbro., Catedrático en el Seminario Conciliar de Tarazona.

Introducción:

Actualidad, dificultad e importancia del tema. La crítica protestante y la teología tradicional. División del trabajo.

I.—Fundamentos teológicos de las potestades ordinarias: La potestad primacial de Pedro en Mt. 16, 16-19. La potestad episcopal de los Apóstoles en Mt. 28, 18-20.

II.—Fundamentos teológicos de las potestades extraordinarias:

1. La potestad de jurisdicción. Doble problema. Origen y naturaleza de la jurisdicción apostólica. Soluciones posibles. Dificultad de compaginación. Trayectoria histórica de la distinción de jurisdicción ordinaria y extraordinaria. La opinión singular de Billot: exposición y crítica de la misma. Conclusiones.
2. Conocimiento de los Apóstoles acerca del depósito de la revelación. Valor tradicional del consentimiento de los teólogos acerca de un conocimiento explícito de todos los dogmas definibles. Crítica de los argumentos de Escritura. Crítica del argumento de Tradición Crítica del argumento teológico. Nuestra opinión.
3. Infalibilidad personal. Doble carácter de la infalibilidad apostólica. Razones a favor de dicha duplicidad. Crítica de los argumentos en pro de la infalibilidad personal.
4. Santidad y confirmación en gracia. Doctrina de Santo Tomás y de los teólogos. Principios metodológicos para la solución. Crítica de los argumentos de Escritura. La razón teológica y la 1 Cor. 9, 27. Interpretación patrística de este texto.

4. *Las potestades en que por razones del Orden suceden los Obispos, ¿son las mismas de los Apóstoles, sin limitación alguna?*, por el R. P. Miguel Oltra, O. F. M., del Convento de San Francisco el Grande, de Madrid.

Introducción:

I.—Doctrina general.
II.—Potestad de Orden y de Jurisdicción.
III.—El Colegio Apostólico.
IV.—La "potestas docenti" apostólica y episcopal.

Conclusión.

5. *Jurisdicción y Orden: dos potestades y una sola Jerarquía*, por el R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. del Corazón de María, de Zafra.

1. El problema en su propia metodología: los "hechos" en teología.
2. Reflexiones en torno a la terminología de los manuales.
3. Una sola Jerarquía con dos poderes.

4. Jurisdicción y Orden estructuran el ser cristoconforme de la Iglesia subjetiva y objetivamente. Cuerpo real y Cuerpo Místico.
5. Interdependencia mutua, aunque de muy diversa manera.
6. Cómo no sea necesario "inventar": *a*), una potestad mixta; *b*), una jurisdicción instrumental; *c*), un poder "litúrgico" especial para encuadrar todos los "hechos" difíciles de la actual teología sacramentaria.
7. Teoría de Santo Tomás en sí misma y en sus aplicaciones a esos múltiples hechos. Todo entra en una justa conexión analógico-teológica si se admite: *a*), que la jurisdicción eclesiástica es "imperium sacrum"; *b*), que la potestad de orden administra el contenido inmutable, divino y sobrenatural objetivo de lo sobrenatural estricto; y la potestad de jurisdicción dirige el orden histórico y subjetivo de una sociedad sobrenaturalizada; *c*), que la potestad de orden se agota en el poder específico sacerdotal sobre el Cuerpo del Señor, mientras que la de jurisdicción encuentra su plenitud en el Romano Pontífice; el episcopado es solamente una cierta plenitud, participada de la anterior.
8. Breves aplicaciones a los varios "hechos" controvertidos.

6. *La apostolicidad como propiedad y nota de la Iglesia,* por el R. P. Bernardino Marina, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban, en Salamanca.

I.—La Iglesia, objeto de fe y objeto de demostración racional. Teología y apologética de la Iglesia. La fe en la Iglesia y la credibilidad de la Iglesia.

II.—Los argumentos tradicionales para demostrar la credibilidad de la Iglesia. El argumento de las notas de la verdadera Iglesia.

III.—La apostolicidad de la Iglesia:

A) La apostolicidad, propiedad esencial de la Iglesia:

1. Elementos que incluye: *a*), origen apostólico; *b*), doctrina apostólica; *c*), sucesión apostólica.
2. Condiciones esenciales de la apostolicidad: *a*), continuidad; *b*), misión legítima.
3. Criterios para discernir esta legitimidad.

B) La apostolicidad, nota de la verdadera Iglesia:

1. La nota de la Iglesia y sus condiciones.
2. Aplicación concreta a la apostolicidad.
3. Dificultades que incluye esta aplicación.

IV.—*Conclusión.*

7. *¿Es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro?,* por el R. P. Daniel

Iturrioz, S. J., del Colegio Máximo de San Francisco Javier, de Oña (Burgos).

I.—*Introducción:* Tocamos uno de los puntos más delicados de la organización de la Iglesia. Principio orientador. Dos advertencias.

II.—El Concilio Vaticano.—La tendencia conciliarista; sus manifestaciones en el Concilio.—Doctrina del Concilio sobre la naturaleza y alcance del Primado Romano.—El ejercicio de la potestad de jurisdicción de los Obispos depende plenamente de la potestad del Sumo Pontífice.

III.—El origen inmediato de la potestad episcopal.—¿Proviene inmediatamente del Papa?—El Tridentino y el Vaticano no quisieron resolver el problema.—Testimonios de Pío XII afirmando esta procedencia inmediata del Papa.—Sentir de los teólogos.—Razones.

IV.—Cooptación al colegio episcopal.—Es sentir unánime de los teólogos que ésta no puede tener lugar sin un consentimiento explícito o implícito del Romano Pontífice.

V.—La potestad de magisterio de los Obispos.—Depende del Romano Pontífice, como la potestad de jurisdicción.—¿La infalibilidad de los Obispos puede considerarse como una participación de la que en su plenitud corresponde al Papa?—Radicalmente sí.

VI.—La potestad de orden.—La licitud de autorización en el ejercicio de esta potestad depende del Papa.—¿Depende la misma validez?—Problema planteado respecto a los sacramentos de la Confirmación y del Orden.—Principios fundamentales en orden a una solución.—La intención *faciendi quod facit Ecclesia.*—El tesoro de la Iglesia.

VII.—*Conclusión:* No puede haber una verdadera sucesión apostólica ni total ni parcial sin un reconocimiento explícito o implícito más o menos remoto y radical del sucesor de San Pedro como su Jefe y Cabeza.—Consideración sobre la posición del Vicario de Cristo en la actual economía de la gracia.

8. *Los Obispos, ¿son sucesores de los Apóstoles directa e inmediatamente o más bien en cuanto personalmente consagrados e investidos de su oficio?*, por el R. P. Bernardo Monsegú, C. P. de los PP. Pasionistas de Santander.

La teología del episcopado.
Sacerdocio, jerarquía y potestad.
La potestad episcopal.
Sucesores en cuanto miembros del Colegio, pero miembros del Colegio en cuanto Obispos, y Obispos en cuanto designados por el Papa.
El caso de Pablo Apóstol.

9. *La sucesión apostólica de los Cardenales, según el Cardenal Juan de Torquemada, O. P.*, por el R. P. Manuel García Miralles, O. P., del Estudio General de PP. Dominicos de Valencia.

1. El cardenalato de institución divina, según Torquemada.
2. Su oficio propio (asistencia a Cristo, y, en su ausencia, a Pedro y al Romano Pontífice), dice Torquemada que fué adjudicado por el mismo Cristo a los Apóstoles independientemente de Pedro; en consecuencia, los Cardenales son sucesores de éstos directa e inmediatamente, como miembros del Sacro Colegio.
3. Los Apóstoles, según Torquemada, fueron investidos antes de la dignidad cardenalicia (en su oficio propio) que de la episcopal (oficio extensivo); es decir, ésta les venía por aquélla. Por consiguiente, la adnumeración al Sacro Colegio es "conditio sine qua non", no causa de la dignidad cardenalicia, dándose así verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro.
4. En cambio, como por su oficio extensivo, anejo a su dignidad, les fué adjudicado por Cristo, según Torquemada, dependientemente de Pedro, tanto en el cardenalato como en el episcopado (es su oficio propio) no puede darse verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro.

Temas libres

1. *Las revelaciones de Dios*, por el M. I. Sr. D. Baldomero Jiménez Duque, Rector del Seminario Diocesano de Avila.

Dios se revela al hombre:

a) *Revelación natural*, que capta la razón según sus propias luces. ¿Se abre ante ella la posibilidad de una visión directa de Dios? ¿Se puede dar una mística natural?
b) *Revelación sobrenatural en los signos.* La luz correspondiente de la fe que los recoge. La estructura íntima y dinámica de la fe hacia la visión.
c) ¿Se puede hablar de una *revelación sobrenatural* experimental, plenamente vital, intermedia entre la revelación sobrenatural en los signos y la visión? ¿Qué es la vida mística?
d) *La revelación sobrenatural consumada en la visión.* Una palabra sobre su manera posible de realizarse.

2. *Doctrina y naturaleza de la Iglesia en la encíclica "Mystici Corporis"*, por el R. P. Joaquín dos Santos, O. P., del Estudio General de Valencia.

1. *Necesidad de los estudios sobre los problemas eclesiológicos: a)*, sentido de la expresión: "la Iglesia es el Cuerpo de Cristo"; *b)*, dos errores indicados por Pío XII: Naturalismus vulgaris. Falsus mysticismus; *c)*, "cuerpo" y "corporación"; su aplicación a la Iglesia.
2. *Constitución social de la Iglesia: a)*, propiedades deducidas de esta misma naturaleza; *b)*, fundamento de las funciones eclesiales: magisterio, gobierno y santificación.
3. *Naturaleza sacramental de la Iglesia: a)*, función de lo sacramental; *b)*, análisis de esta doctrina en la encíclica y su relación con la teología tradicional; *c)*, la Iglesia y su relación con Cristo: la mente de Cristo sobre la Iglesia: 1), aspecto vital en orden al fin último; 2), aspecto social en orden a su existencia en el mundo.
4. *El esquema eclesiológico de la encíclica "Mystici Corporis"*. Principios fundamentales de Eclesiología.

Conclusiones.

3. *Los sacramentos de necesidad y las circunstancias que impiden o anulan su administración*, por el R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio General de los PP. Dominicos de Valencia.

1. Un grave problema en la economía sobrenatural de la salvación.
2. El problema se reproduce en la providencia sacramentaria.
3. Las soluciones que se le den influirán necesariamente: *a)*, en la perspectiva de algunos dogmas, como el de la voluntad salvadora universal y el de reprobación *post praevisa demerita*, por ejemplo; *b)*, en la perspectiva de algunas instituciones dogmáticas, como la de la Iglesia-sociedad y la de los sacramentos; *c)*, en la perspectiva de la posibilidad auténtica que el hombre tiene de salvarse.
4. Intentos de solución: *a)*, soluciones que se dan e inquietudes teológicas que permanecen; *b)*, hasta dónde puede llegar la teología en este asunto.

4. *Los trasplantes de órganos humanos ante la moral*, por el M. I. Sr. D. José Martín Saiz, Catedrático de Teología en Monte Corbán (Santander).

1. Actualidad del tema.—2. Clases y posibilidades quirúrgicas de trasplante.—3. Planteamiento del problema moral.—4. Doctrina tradicional de los teólogos.—5. Discrepancias del momento.—6. ¿Pueden legitimar los trasplantes humanos la comunidad social, na-

tural o sobrenatural de los hombres, la razón proporcionada y la ley de la caridad?—7. Posición del magisterio pontificio.

Conclusión.—La práctica de los trasplantes de órganos humanos no parece justificada hasta el presente.

XVII SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(24 al 28 de septiembre)

TEMA CENTRAL: Géneros literarios en los Evangelios.

1. *El "kerigma" apostólico y los Evangelios,* por el M. I. señor Dr. D. José Angel Ubieta, Canónigo de Bilbao.

Introducción: La predicación de la época apostólica: el "kerigma" y la catequesis. "Kerigma" como mensaje y como actividad apostólica.

1. *Tema.*—Género literario de los Evangelios en su relación con el "kerigma" apostólico.—Diferentes modos de entender el tema según la "Historia de las formas".—Concretamente: 1.º, el pensamiento de Dibelius y de Bultmann; 2.º, reduciendo el estudio al Evangelio de San Marcos. Razones: actualidad en el "Entmythologisierung" y el influjo en toda la exégesis de hoy.
2. *Dibelius.*—Su tesis fundamental. Clasificación de los géneros literarios de evangelio. Características de su método propio.
3. *Bultmann.*—Clasificación de los géneros literarios. Método de trabajo. Sus conclusiones y relación con su actitud del "Entmythologisierung".
4. *"Historia de las formas".*—Problemática en que se plantea. Características generales del método. Postulados.
5. *Crítica y reflexiones.*—Sobre los principios del método. Sobre el método. Sobre las conclusiones: leyes de la tradición; géneros literarios; influjo y relación con la predicación; el mito.

2. *Las citaciones del Antiguo Testamento en los sinópticos y en los rabinos,* por el R. P. Claudio Gancho, O. F. M., de San Juan de los Reyes, Toledo.

El problema de las citaciones, su sentido e importancia.

I.—Las citas evangélicas: A) Elemento material: Catálogo, fórmulas introductorias y texto original: abundancia en Mt. y en la catequesis primitiva; libertad en el tenor verbal y prepondencia de LXX. B) Elemento formal: 1), la fuerza de las fórmulas "para que se cumpliera" (Mt.), "es necesario cumplir" (Luc.); 2), ejem-

plos de exégesis cristiana: Act. 2; 13; Lc. 24; 3), la apologética de Mt.

II.—La exégesis rabínica: 1), las fórmulas; 2), diversos tipos de exégesis.

III.—Ensayo comparativo: 1), notas y orientación comunes; 2), grandes diferencias; 3), resumen final.

3. *Género literario de los Evangelios de la Infancia,* por el M. I. señor D. Salvador Muñoz Iglesias, Canónigo lectoral de Madrid y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez».

I.—¿Por qué se plantea el problema?

Características peculiares de los dos primeros capítulos de San Mateo y de San Lucas, al margen de la catequesis sinóptica.

Esquematismo artificioso del Evangelio de la Infancia, especialmente en San Lucas. Color levítico y entonación lírica del mismo.

Sobre esta base, que parece demostrar la existencia de cierto artificio literario, es razonable el intento de investigar los cánones que han podido presidir su composición.

Por su parte, la crítica independiente ha creído descubrir en el Evangelio de la Infancia parentescos y dependencias evidentes (!) de fondo y forma con respecto a las leyendas que en todo tiempo y lugar se suelen formar en torno a la niñez, históricamente oscura, de grandes personajes históricos o mitológicos.

¿Inciden realmente en estas narraciones de Mt. y de Lc. motivos comunes con las descripciones de la infancia de los héroes en la literatura universal, de tal manera que podamos admitir la existencia de ese determinado género literario y su empleo por los Evangelistas de la infancia de Jesús?

II.—Los Evangelios canónicos de la infancia y el llamado género literario de la infancia de los héroes.

1.º Presupuestos, definición y características de dicho género.

2.º Parentescos que algunos han creído descubrir entre la infancia de Jesús y la de otros héroes y que servirían para el establecimiento del mencionado género literario (textos, hipótesis, crítica): *a*), nacimiento e infancia de Moisés, Sansón, Samuel; *b*), Sargón; *c*), los reyes egipcios; *d*), Buda; *e*), Zaratustra; *f*), Krsna; *g*), Osiris; *h*), Dionissos; *i*), Augusto; *j*), Platón, Alejandro, Escipión el Africano, Apolonio de Tiana...; *k*), la leyenda del expósito, según Gressmann.

3.º Estudio crítico de cada uno de los presuntos motivos característicos de este género literario que se encuentran en los Evan-

gelios de la Infancia: *a*) Motivos mayores: Anunciación anterior. Parthenogénesis. Señales portentosas que acompañan al nacimiento. Predicciones del futuro del héroe. *b*) Motivos menores: La real ascendencia del héroe. La humildad de su origen. El nacimiento en un viaje. Los temas de los pastores, del campo, de los pañales, del pesebre, de Belén, del censo, etcétera. Presentación del héroe al templo.

4.º Conclusiones: *a*) No se puede hablar de un género literario propiamente dicho, común a los Evangelios y a los textos mencionados. *b*) Los motivos literarios comunes son escasos, se fundan en la realidad de los hechos y no se explican por dependencias extrañas. *c*) Los procedimientos literarios de estos primeros capítulos de Mt. y de Lc. se encuentran perfectamente dentro de la línea semítica de los escritos viejo-testamentarios y a su luz deben estudiarse.

III.—Los Evangelios de la Infancia a la luz de los escritos del Antiguo Testamento.

1.º La filiación literaria de los Evangelios de la Infancia es estrictamente viejo-testamentaria: *a*) Composición y estructura de los himnos. *b*) Resonancias de motivos bíblicos (los motivos mesiánicos de la luz, de la alegría, de la salvación, de la paz...). *c*) Semejanzas, como clichés esteroetipados, en el tratamiento de los mismos temas: mujeres estériles que dan a luz (cap. 30 del Génesis, historias de Sara y de Ana), el Nazareato (Sansón, Samuel, Jeremías), las anunciaciones de nacimientos (de Sansón, de Isaac).

2.º Procedimiento imitativo.

3.º Procedimiento antológico.

4.º Características de estos procedimientos y consecuencias que se derivan en orden al grado de historicidad del relato. La teoría del Midrásh haggádico de Kattenbusch.

IV.—Conclusiones generales del estudio.

4. *Género escatológico-apocalíptico en los Evangelios*, por don Antonio García Lamadrid, Pbro., profesor en el Seminario Conciliar de Palencia.

A primera vista parecen distinguirse en los Evangelios dos corrientes ideológicas, dos tradiciones distintas respecto de los tiempos escatológicos:

A) Los tiempos escatológicos son inminentes: "En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todas estas cosas sucedan" (Mc. 13, 30).

B) Los tiempos escatológicos se presentan lejanos: parábolas del crecimiento del reino de Dios, fundación de la Iglesia, etc. En general, la predicación de Cristo supone lejano el fin de los tiempos.

Las soluciones propuestas, variadísimas en sus detalles concretos, se reducen fundamentalmente a dos: *a*), la solución violenta que elimina como no auténtica una de las dos tradiciones; *b*), la solución conciliadora que, admitiendo la autenticidad de todos los pasajes evangélicos, trata de darles una interpretación armónica.

En los tiempos del liberalismo agudo se dió todavía una tercera solución. Según ésta, en los Evangelios no hay más que una tradición: la que cree inminente los tiempos escatológicos. Jesucristo se habría engañado fatalmente.

En el presente trabajo intentamos señalar una nueva solución mediante un estudio del género literario especial que corresponde a estas partes escatológicas de los Evangelios.

A nuestro parecer, la metodología exegética respecto de la doctrina escatológica de los Evangelios ha sido, en parte, defectuosa por no haber tenido en cuenta su género literario especial.

En los Evangelios se habla de dos venidas o intervenciones de Cristo en la historia de la humanidad. Ahora bien, las dos venidas se anuncian y describen con las mismas formas o clichés literarios poco más o menos. Es más, los Evangelios se sirven en este particular de paradigmas bien determinados y definidos con los que el A. T. y la literatura intertestamentaria describen las distintas crisis de su historia civil y religiosa.

En la historia civil tenemos, por ejemplo: la toma de Babilonia por los medos (Is. 13, 9-10); el juicio de Isaías sobre Edom (34, 4-6); la ruina de Egipto (Ez. 32, 7-8); la invasión de langostas predichas por Joel (2, 10), etc.

En historia religiosa es clásica la crisis final, predicha tantas veces por los profetas canónicos y literatura apocalíptica: Is., 24-27; Ez., 38-48; Zac., 9-14; Joel, 3; Enoc.; Jubileos; Apoc. de Baruc; IV de Esdr.; documentos de Qumram, etc.

Dos conclusiones se deducen de lo dicho:

1) En la exégesis de los pasajes escatológicos de los Evangelios no se ha de insistir demasiado en el valor literal de las palabras, ya que ellas forman parte de un género literario especial.
2) Puesto que las formas literarias que anuncian la primera y segunda venida de Cristo son poco más o menos las mismas, hay que tener buen cuidado de no atribuir todo a la segunda por el solo hecho de que nos hallamos en presencia de fórmulas de saber escatológico-apocalíptico.

Nuestra impresión es que gran parte del material que ordinariamente se viene refiriendo a la segunda venida de Cristo, se ha de referir en realidad a la primera.

¿Es posible que la misma tradición posterior, los evangelistas, hayan referido a la segunda venida lo que en boca de Cristo se refería a la primera?

5. *El género gnómico en los Evangelios*, por el R. P. Juan Leal, S. J., profesor de la Facultad Teológica de Granada.

I.—*Literatura gnómica.*—Grecia, Babilonia, Egipto, Israel y España.

II.—*Terminología gnómica en general.*—La sentencia, el dicho (refrán, adagio, proverbio), el aforismo (la máxima, el precepto, la ley), el apotegma (la cría, el paradigma), el epigrama, el maschal hebreo.

III.—*La forma gnómica en general.*—Elementos constitutivos, ornamentales. Características de fondo y forma.

IV.—*Los dichos de Jesús.* — Evangelios, ágrafa. Clasificación según la FGM. La forma originaria El Sitz im Leben.

V.—*Los términos gnómicos de los Evangelios.* — Gnômê, maschal —parábola, maschal—paroimía, logos.

VI.—*La forma gnómica en los Evangelios.*—Caracteres generales. Carácter figurado. El diálogo, el paralelismo, la metáfora, la hipérbole, la paradoja, las imágenes y comparaciones.

VII.—*El uso práctico de las sentencias en los Evangelios.*—Tema de discurso, epifonema, argumentos, explicación.

VIII.—*Autenticidad de las sentencias evangélicas.* — Criterios de autenticidad. El contenido. La forma, brevedad y relieve, imágenes y ritmo oral. Las conclusiones de las parábolas. Los apotegmas de Bultmann.

IX.—Conclusión histórica, literaria y exegética.

Temas libres

1. *Consideración filológica del mensaje de la Anunciación* (Lc. 1, 26 ss.), por el R. P. Isidoro Rodríguez, O. F. M., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.

1. La inhabilitación divina y la edificación en el Nuevo Testamento (San Juan y San Pablo).
2. Concepto de redención en San Pablo.
3. Valor de κεχαριτωμένη en San Lucas, 1, 28.
4. Parentesco con la divinidad en los griegos y en San Pablo.

2. *Los sentidos de la Sagrada Escritura, según una obra inédita y desconocida de Fray Luis de León,* por el R. P. Olegario García de la Fuente, O. S. A., del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial.

El manuscrito «De sensibus sacrae Scripturae»: hallazgo, procedencia y descripción externa.

A) Autenticidad: 1. Pruebas de crítica externa. 2. Pruebas de crítica interna.

B) Doctrina: 1. Los sentidos de la Sagrada Escritura en general. 2. Los diversos sentidos en particular. 3. Puntos de doctrina peculiar del autor. 4. Breve comparación con la doctrina actual.

3. *El cielo nuevo y la tierra nueva,* por el R. P. Alberto Colunga, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban, en Salamanca.

La contienda sobre los orígenes de las cosas.
El problema del fin de las mismas.
El cielo y la tierra, creados para el hombre.
Contaminados por los pecados del hombre.
El mundo, asociado a la vida del hombre.
La Jerusalén santa en los días mesiánicos.
Los cielos nuevos y la tierra nueva en los tiempos mesiánicos.

4. *¿Tendencia a la suavización doctrinal en los procedimientos del primer evangelista?,* por D. Enrique Raúl González, Pbro.

Estudio del pasaje sinóptico: Mc. 10, 17-22; Mt. 19, 16-22; Lc. 18, 18-23.

I.—Paradigma sinóptico.—La conexión primitiva del relato.—El rico: ¿un joven?—El carácter redaccional del v. 17a. de Mt.

II.—Las exigencias del reino τέλειος εἶναι (v. 21).—Perfección dentro del reino o exigencia inicial de ingreso.—El carácter primitivo del Logion.—*¿Redaccional secundario?*

III.—La razón de plantearse el problema: *a*) Contexto inmediato: el paso de perfección a vida eterna. *b*) Contexto remoto: la preocupación sociológica de Lc. y la suavización de Mt.—Primera y cuarta bienaventuranzas.—Lc. 14, 33, y Lc. 16, 19-31.

IV.—*Solución.*—¿Explicitación doctrinal?—La estilización literaria como procedimiento redaccional.—Interpretación del texto y consectarios doctrinales.

5. *Estructura política, social y religiosa del Estado de Israel,* por el R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., del Colegio Mayor de los PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

Preliminares.—Bibliografía.

Estructura *Política.* — Situación geográfica. Elementos directivos: Knesset (Parlamento). Partidos políticos: Mapai-Hapoel, Mamizrai-Mapam, etc. Instituciones nacionales: Organización Mundial Sionista, Agencia Judía. — Keren Hayemet le'Israel-Keren ha Yesond-Histarut Haklatit shel Haoudim b'Israel, etc. Política exterior: con el mundo, con el Oriente Medio, con los árabes. Misiones diplomáticas.

Estructura *Social.*—Organización laboral. Colonias agrícolas: Typos: Moshav Vot-Ibbutzin-Moshvei Oudim-Moshavim-Moshavin Shitufim-Malatov, etc. Horario en la colonia. Familia: matrimonio, hijos, divorcio. Vida social: Comisión de seguros y sanidad. Vida científica, artística.

Estructura *Religiosa.*—Normas generales. Comunidad judía: Organización. Lugares santos judíos. Cristianos: Comunidades católicas, cismáticas, protestantes. Otras comunidades: Arabes, Druzos, Santuarios cristianos en Israel. Hostilidades.

Mirada de conjunto.

6. *¿Un celibato apostólico?,* por el M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Canónigo lectoral de Málaga.

1. Doble perspectiva sobre la virginidad: 1 Cor., 7, 1-24, y 1 Cor., 7, 25-40.
2. ¿Quienes son las "vírgenes" de 1 Cor. 7, 25-40?
3. Exégesis del texto paulino.
4. Conclusión: motivos "apostólicos" para la observancia del celibato.

7. *Un principio hermenéutico del Doctor Máximo,* por el R. P. José Ramos, C. M. F., del Colegio de PP. Claretianos de Santo Domingo de la Calzada (Logroño).

Introducción.—Declárase el sentido del principio.

I.—Su verdad, comprobada en los Evangelios sinópticos.
II.—Su trascendencia, puesta de relieve en las cartas Apocalípticas.
III.—*Excursus* sobre el *sensus plenior.*

8. *Manuscritos del desierto de Judá,* por D. Antonio García Lamadrid, Pbro., profesor en el Seminario Diocesano de Palencia.

A) Hallazgos recientes (1956).
B) Significado de los manuscritos:

1. Para el TM: *a*) Unificación del TM. *b*) Distintas tradiciones del TM: *Pentateuco:* A través de los manuscritos hasta ahora identificados se descubren tres tradiciones principales: la egipcia, la masorética y la samaritana. *Libros históricos:* Casi todos apoyan la tradición de los LXX. *Libros proféticos:* Menos estudiados.
2. Para los LXX: *a*) Los nuevos hallazgos revalorizan los LXX. *b*) Dos hipótesis principales, representadas por Lagarde y Kahle, están hoy en boga respecto del origen de la versión de los LXX, y los métodos a ellas correspondientes se emplean en su reconstrucción crítica. Los nuevos descubrimientos apoyan la hipótesis tradicional de Lagarde.
3. Para el NT: *a*) Comunidad de Qumràn y movimiento de San Juan Bautista. *b*) Primitiva comunidad cristiana de Jerusalén y comunidad de Qumràn: comunidad de vida, comunidad de bienes, jerarquía, banquete sagrado, etc. *c*) Qumràn y San Juan Evangelista: dualismo. *d*) Qumràn y San Pablo: justificación. *e*) Qumràn y monacato cristiano.
4. Para el conocimiento del judaísmo contemporáneo de Jesús: *a*) Los nuevos manuscritos son los únicos documentos directos que poseemos del judaísmo contemporáneo de Jesús *b*) La literatura apócrifa recibe mucha luz.
5. Para la lengua y paleografía hebrea: Los manuscritos encontrados se extienden desde el s. III a. J. C. hasta el s. II d. de J. C. Es decir, cinco siglos que estaban casi desiertos se pueblan de nuevo con abundancia de manuscritos.

9. *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora,* por el R. P. Marciano Villanueva, C. M. F., del Colegio de PP. Misioneros del S. C. de María, en Santo Domingo de la Calzada.

I.—Progreso en nuestros días de la sentencia que niega el voto.
II.—Limitación de nuestro estudio al campo exegético-católico
III.—Argumentos de los adversarios del voto:

A) Desconocimiento de la virginidad en el A. T. Exposición. Juicio: *a*) Desde la historia de Israel. *b*) Desde la psicología de la Inmaculada.
B) Examen lingüístico del pasaje Lc. 1, 34. 1.º Las palabras de

María significan únicamente una virginidad en el pasado. Exposición. Juicio: *a*) Desde la lingüística. *b*) Desde la mentalidad del ángel y de María. 2.º Las palabras de María significan una virginidad en el presente, no en el futuro. Exposición: *a*) María era sólo una desposada. *b*) Como tal, no podía tener relaciones matrimoniales. *c*) El ángel le anuncia que será madre siendo desposada. *d*) María expone que siendo desposada no puede tener relacions matrimoniales. Juicio: *a*) Desde los presupuestos internos. *b*) Desde la lingüística.

IV.—María no pudo referirse a una virginidad meramente temporal con una frase absoluta y universal.

V.—¿Voto o propósito de virginidad?

Una copia de todo el Targum jerosolimitano en la Vaticana

Tenemos el gusto de comunicar que se ha identificado una copia del Targum jerosolimitano (II) o «palestinense» a todo el Pentateuco. Este Targum se solía llamar «Targum fragmentario» (Fragmententhargum) porque hasta ahora sólo lo conocíamos en fragmentos: los contenidos en el cód. 110 de la Bibl. Nac. de París [editado por Ginsburger (Berlín, 1899)], en el Ms. 440 de la Vaticana o en algunos otros Mss., así como los fragmentos publicados en las Biblias Rabínicas. Algunos nuevos fragmentos habían sido publicados por P. Kahle en su *Massoreten des Westens* y por nosotros en «Sefarad» XV (1955) págs. 31-39. En el Homenaje a Renée Bloch aparecerán otros dos fragmentos del Targum palestinense que descubrimos en Nueva York. Tanto los fragmentos publicados por Kahle como los que nosotros hemos publicado o vamos a publicar, parecen provenir de la Genizá del Cairo. Tales fragmentos de la Genizá son muy apreciados porque su lengua no suele tener contaminaciones de arameo targúmico o talmúdico oriental, como ocurre en casi todos los Mss. de arameo palestinense copiados por escribas europeos ignaros del arameo palestinense. Desgraciadamente, esos fragmentos orientales y antiguos del Targum palestinense son muy escasos. Y aún los fragmentos de tal targum recogidos en Mss. europeos nos conservan dicha paráfrasis aramea en muy pequeña parte.

Por aquí se verá cuán importante es que en este verano hayamos identificado en la Escuela targúmica de Barcelona una copia íntegra de todo el Targum palestinense al Pentateuco. Gracias a los buenos oficios del P. Juan Arias, M. S. C., logramos obtener de la Biblioteca Vaticana un microfilm del *Cód. Neofiti 1*, y habiéndole hecho ampliar y encomendado su estudio a nuestro colaborador y comprofesor J. G. Larraya, éste pudo prontamente identificar tal Ms. como una excelente copia de todo el Targum jerosolimitano. Nada menos que 450 folios abarca el espléndido Ms. Desde ahora ya no se podrá hablar del «Targum fragmentario». El Sr. Larraya ha enviado una sucinta descripción del Ms. a París para ser publicada en el Homenaje a Renée Bloch. Aquí solamente queremos destacar la importancia de este descubrimiento y que el texto del *Cód. Neof. 1* representa una rcensión del Targum palestinense distinta de la del Ms. 110 de París y cercana a la del Ms. 440 de la Vaticana. En los márgenes del nuevo Ms. hay infinidad de variantes, muchas de ellas escritas en letra rabínica italiana, unas coincidentes con los textos del Ms. 110 de París o 440 de la Vaticana, pero otras que no se encuentran en dichos Mss. Una rápida ojeada por el arameo del *Cód. Neofiti 1* nos ha mostrado que en no pocos casos es más palestinense que el arameo del Ms. 110 de París, sin que su pureza palestinense sea tanta como la del Ms del *Bĕreshit Rabba* Vat. 30.

La identificación del Targum palestinense *completo* es un paso muy importante en el conocimiento del léxico y gramática del arameo palestinense—del arameo galilaico—que era la lengua hablada por Jesucristo, y la mejor aportación para poder juzgar qué partes del Pseudo-Jonatán son de origen oriental u occidental; es también una excelente aportación para conocer la exégesis judía del Pentateuco en época muy remota, pues son muchos los indicios para situar el Targum palestinense —sus comienzos— antes del Cristianismo.

Alejandro Díez Macho

EXTRANJERO

Jornadas bíblicas universitarias para todo el clero polaco en la Universidad Católica de Dublín

Durante los días 21-23 de agosto del año en curso han tenido lugar en Lublín, organizadas por la Universidad Católica de aquella ciudad, unas Jornadas Universitarias sobre el tema «La Sagrada Escritura y la pastoral moderna». Presidieron las sesiones S. E. Mons. K. Kowalski, Obispo de Chelmno, y S. E. Monseñor T. Wilczynski, Auxiliar de Lublín. Asistieron más de 600 sacerdotes llegados de todas partes de Polonia.

En la misa de apertura, celebrada en la capilla de la Universidad por el Ordinario de Lublín, Mons. P. Kalwa, predicó Monseñor Kawalski sobre *El misterio de la Palabra de Dios en la Iglesia de Cristo.*

El discurso inaugural estuvo a cargo del Dr. J. Iwanicki, Rector de la Universidad, que disertó sobre el tema *La Sagrada Escritura en la enseñanza.*

Las sesiones de estudio fueron dobles: unas encaminadas a informar sobre el Movimiento Bíblico y otras en torno al Ministerio Pastoral del Clero.

La serie de conferencias del primer grupo se abrió con el discurso del Dr. Eugenio Dabrowski, doctor en Ciencias Bíblicas y profesor de Exégesis del Nuevo Testamento, sobre el tema *El Movimiento Bíblico Mundial.* El conferenciante hizo notar las perspectivas mundiales del movimiento bíblico católico y el puesto de honor en él corresponde al Magisterio de la Iglesia, que lo inició y fomenta. Se refirió después más concretamente al movimiento bíblico en Polonia, y manifestó el interés de la Universidad Católica de Lublín por patrocinarlo y hacerlo prosperar. A continuación, uno de los más célebres escritores polacos contemporáneos, el dramaturgo J. Zawieyski, pronunció un vibrante discurso acerca de *La Sagrada Escritura como fuente de inspiración para el escritor católico.*

El sacerdote J. Wierusz-Kowalski hizo ver en su conferencia *Biblia y Liturgia* la necesidad de coordinar el movimiento litúrgico con el bíblico.

El Dr. S. Lach, profesor de Exégesis del Antiguo Testamento en la Universidad, en su lección sobre *Los valores religiosos y morales del Antiguo Testamento,* rechazó la doble hipótesis que pretende explicar la religión de la Biblia, o como una simple evolución interna del genio de Israel, o como el resultado de influencias doctrinales de los pueblos y culturas circundantes.

En la misma línea apologética se movió el profesor de Cracovia, L. Stefaniak C. M., en su conferencia titulada *El Nuevo Testamento y los fundamentos históricos del Cristianismo.*

Cerró este primer grupo de conferencias el Dr. E. Dabrowski con una brillante lección acerca de *La exégesis católica a la luz de los manuscritos del Mar Muerto.*

En las sesiones dedicadas al Ministerio Pastoral relacionado con la Biblia se leyeron las siguientes comunicaciones:

Prof. F. Kloniecki: *Las perícopes bíblicas litúrgicas a la luz de los documentos eclesiásticos.*

M. Rzeszewski, de Wloclawek: *Los temas bíblicos en la predicación pastoral.*

F. Gryglewicz: *Medios prácticos para propagar el conocimiento de la Palabra de Dios en la Parroquia.*

Entre las conclusiones prácticas de estas conversaciones de Lublín figura la de establecer en todas las parroquias de Polonia un «Domingo bíblico» anual, el propósito de publicar ediciones del Nuevo Testamento a precios económicos, y la decisión por parte de la Universidad Católica de Lublín de patrocinar el Movimiento Bíblico polaco, para lo cual comenzará por hacerse cargo de la revista «Movimiento Bíblico y Litúrgico» que hasta ahora se publicaba en Cracovia.

Como ilustración de los esfuerzos polacos en el campo bíblico se celebró durante los mismos días una exposición bajo el lema «Historia de la Biblia polaca», que había sido cuidadosamente preparada por un grupo de especialistas bajo la dirección del Bibliotecario de la Universidad Católica, P. Romualdo Gustavo, O. F. M., y que coincidía con el cuarto centenario de la primera edición del texto polaco del Nuevo Testamento, hecha en la imprenta

de Nicolás Scharffenberger, de Cracovia (1556). La exposición fué inaugurada por el Rector Magnífico de la Universidad Católica de Lublín, Dr. J. Iwanicki, e ilustrada con una docta conferencia del Prof. Conrado Górski de Torún acerca de *El cuarto centenario del Nuevo Testamento en polaco, editado en* 1556.

Las Jornadas Bíblicas de Lublín son una prueba del poderoso resurgir del clero polaco, y hacen concebir la esperanza de un próximo renacimiento bíblico, popular y científico, en esa martirizada y católica nación.

S. Muñoz Iglesias

BIBLIOGRAFIA

RESEÑA DE LIBROS

González Lamadrid, Antonio: *Los descubrimientos de Qumrán.* Madrid, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1956. 140 × 210 mm., 413 pp.

El Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de Roma inicia con este volumen una nueva serie que viene a añardirse a sus ya prestigiosas monografías y a la colección «Christus hodie», de comentarios al Nuevo Testamento, recientemente comenzada.

Se dirige esta nueva serie al público de alta cultura, no especializado en cuestiones bíblicas o teológicas, pero que cada día se muestra más interesado por esta clase de estudios, cuando se presentan de manera actual y con altura.

El libro del joven canónigo Lectoral de Palencia ofrece por primera vez al público español una información completa de los hallazgos bíblicos de Qumrán y un estado de la cuestión acerca de los problemas de todo orden que estos descubrimientos plantean.

En cinco apartados distintos se recoge: el proceso de los descubrimientos y el material encontrado, la vida y las creencias de la comunidad de Qumrán, las opiniones en torno a la antigüedad de los documentos, el significado de los hallazgos y una selección de textos relativos a la Comunidad.

En la primera parte, el autor «que ha vivido una semana sobre las ruinas del monasterio donde fueron escritos los documentos, disfrutando del mismo sol que disfrutaron los protagonistas de esta historia y alumbrado por la misma luna que alumbraba sus noches» (p. 20), nos hace asistir a la azarosa historia del hallazgo y recuperación de este arsenal de manuscritos que el profesor Albright no ha dudado en calificar como «el más importante de los tiempos modernos». El inventario que el doctor Lamadrid ofrece de los manuscritos, monedas y objetos encontrados en las cuevas de Qumrán, Murabba'at y Mird, así como en las excavaciones llevadas a cabo por Mr. Harding y el P. De Vaux en Khirbet Qumran, justifican plenamente la observación del profesor Albright.

La curiosidad suscitada por la comunidad que habitó en el monasterio de Khirbet Qumrán y a la que parecen haber pertenecido los manuscritos descubiertos en las cuevas circundantes, invita al autor al estudio detallado, que en la segunda parte de su obra nos ofrece sobre la vida, creencias y prácticas de estos extraños monjes precristianos, cuya identificación con los esenios, fundada en los textos de Plinio y de Josefo, y en la comparación de sus escritos, mantiene decididamente

el doctor Lamadrid. Incidentalmente el autor manifiesta su simpatía hacia la hipótesis que relaciona al Bautista con los monjes de Qumrán (pp. 144-148). y se muestra partidario de la tesis de la señorita Jaubert al colocar la última Cena de Jesús en la noche del martes con arreglo al calendario solar que mantenían estos ascetas de las inmediaciones del Mar Muerto (pp. 174-176).

En la tercera parte, dedicada a la cronología de Qumrán, sobre la que tantas y tan variadas opiniones se han venido sosteniendo, el doctor Lamadrid hace una síntesis muy acertada de las mismas, distinguiendo entre el marco histórico de la Comunidad y la fecha de los manuscritos. Su conclusión, en cuanto a lo primero, es que «los orígenes remotos del movimiento esenio y por lo mismo también de nuestra Comunidad, se encontrarían en la crisis religiosa originada por el choque del helenismo con la religión yahvista de Israel» (p. 314). Por lo que a los manuscritos se refiere, las exploraciones arqueológicas señalan, como fecha de su ocultamiento en las cuevas, los años de la primera revolución judía (67-70 p. C.); la paleografía—a la que en este caso confirman la arqueología y el procedimiento químico del carbono 14—señala a las copias de los manuscritos encontrados diversas fechas que van en su mayoría desde el período asmoneo (135-137 a. C.) hasta la época de Herodes e inmediatamente posterior, a excepción de algunos fragmentos en escritura fenicia que son ciertamente anteriores.

Especialmente interesante, dentro de su forzosa brevedad, es la cuarta parte, en la que el doctor Lamadrid informa sobre el significado de los documentos. Examina sus principales coincidencias doctrinales con el cristianismo, sus puntos de contacto con la vida comunitaria de la primitiva iglesia jerosolimitana, y su posible influencia en el origen del monacato cristiano. Con la brevedad y sencillez que corresponden a una obra de divulgación, se hace ver la excepcional importancia de los hallazgos de Qumrán en orden al texto hebreo del Antiguo Testamento, para la valoración crítica del texto masorético y de la versión alejandrina, y como ayuda insospechada para el conocimiento de la paleografía hebrea, en un largo período de siglos para los que no teníamos hasta ahora documentos escritos.

Por fin, en la última parte titulada *Documentación*, publica el doctor Lamadrid, traducido al castellano, el texto completo de la *Regla de la Comunidad*, de la *Regla de la Congregación* y algunos trozos mejor conservados de los *Himnos de Acción de Gracias*. Para facilitar el estudio de las relaciones de Qumrán con los esenios, se recogen asimismo los principales testimonios de Filón, Josefo y Plinio sobre esta enigmática secta judía.

Ilustran el libro siete láminas fuera de texto, con reproducciones de rollos, ánforas, excavaciones y lugares de los hallazgos.

Los especialistas y aficionados a los estudios bíblicos agradecerán al autor esta preciosa síntesis que les ofrece de los descubrimientos de Qumrán, así como de los problemas que dichos hallazgos han planteado.

Los pequeños defectos de forma—repeticiones innecesarias, omisión casi completa de la bibliografía española sobre el tema, incómoda colocación de las notas al final del libro en lugar de ponerlas al pie de la página, etc.—pueden ser subsanados en futuras ediciones, y en manera alguna disminuyen el valor intrínseco de la obra.

S. Muñoz Iglesias

Bryce M. Metzger: *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the New Testament 1914-1939* («Studies and Documents» XVI). Copenhagen. Ejnar Munksgard, pp. XVIII-133.

La Colección «Studies and Documents», que viene editando Silva Lake and Carsten Hoeg, y que lleva ya publicados XVII títulos, en su casi totalidad sobre temas bíblicos, nos ofrece en el presente —XVI de la serie— la bibliografía sobre Crítica textual neotestamentaria aparecida entre los años 1914-1939. Contiene algo más de 1.188 títulos, ya que algunos números han debido ser repetidos por los compiladores con la acostumbrada indicación de a, b, etc.

Nos presenta el autor esta compilación bibliográfica dividida en IX apartados; I, Handbooks of Textual Cristicism, Editions, and Catalogues; II, Greek Manuscripts; III, The Versions; IV, The Church Fathers; V, Tatian's Diatessaron and Mediaeval Harmonies of the Gospels; VI, Families of texts; VII, Textual Criticism of Specific Passages; VIII, Palaeography; IX, Personalia. Y cierra el volumen con un muy completo Índice de Nombres, cuyos artículos han quedado registrados en sus páginas.

El apartado más abundante es el correspondiente a las Versiones, sobre las que nos ofrece el autor numerosos estudios acerca de la Siriaca, Latina antigua y Vulgata, Cóptica, Gótica, Armena, Georgina, Eslavas antiguas, Arábica y Etiópica. Presenta el autor en primer lugar los libros y luego los artículos aparecidos sobre el mismo tema. A veces resume brevemente el contenido de las publicaciones, pero sin añadir apreciación crítica alguna, como es lógico dados los numerosos y variadísimos estudios que recoge.

Entre los autores citados en este repertorio hemos visto los españoles Bover y Ayuso. El primero figura entre los cuatro o seis nombres con más citaciones. Ayuso con dos. Pero téngase en cuenta las fechas topes de 1939 en que el autor cierra su bibliografía, a partir de las cuales los estudios del Dr. Ayuso suman miles de páginas. Así mismo quedan fuera de esta compilación, por su cronología, no pocos nombres españoles que en estos últimos lustros han cultivado la crítica textual. También se recoge el *Catálogo de los Mss. Bíblicos*, de la B. N., de Martín de la Torre y Longás.

Los que tenemos entre manos trabajos semejantes a este que nos ofrece el Dr. Metzger reconocemos el tesón que hace falta para una de las tareas menos vistosas y gratas de la investigación, como es preparar la bibliografía. Menos egoístas, diríamos, ya que se trabaja con el mínimo provecho propio en ayuda de los demás. Por esto estimamos sinceramente el esfuerzo que suponen estas páginas de bibliografía sobre Crítica textual del Nuevo Testamento, que el autor ha debido seleccionar entre centenares de revistas, colecciones, misceláneas, libros, etcétera, facilitando ya al estudioso el trabajo previo de los estudios ya realizados sobre sus materias.

La presentación tipográfica está muy lograda, con gran nitidez y facilidad para la lectura.

Por todos los motivos expuestos, este volumen XVI de «Studies and Documents»

será muy útil para cuantos deseen una información bibliográfica sobre Crítica textual del Nuevo Testamento, en todas las materias y aspectos que en sus IX capítulos se señalan.

A. Avelino Esteban Romero

J Harold Greenlee, Ph. D.: *The Gospel Text of Cyrill of Jerusalem* («Studies and Documents», XVII). Copenhagen, 1955, pp. 100.

Westcott y Hort establecieron el principio de que el texto original del Nuevo Testamento habría que buscarlo en los textos usados en los siglos IV y V. El objeto de su investigación consistía, pues, en reconstruir este texto original a base de los dos grandes manuscritos—el B y el ℵ —hasta conseguir, de la conflación de ambos, un texto «Neutral». Sin embargo, estudios posteriores destacaron la importancia de los «textos locales» usados antes del período de la fijación del texto eclesiástico; y a ello siguió la convicción de que este paso es imprescindible para llegar a resultados definitivos en la determinación del texto original.

Uno de los frutos más relevantes de esta investigación sobre los textos locales es la identificación de lo que se ha llamado el texto «Cesariense».

Aún más, a los trabajos de W. H. Ferar y K. Lake sobre el Cesariense, se añadieron las importantes conclusiones, a las que independientemente llegaron T. Ayuso y Silva Lake, sobre la existencia de un texto «Precesariense», usado en Fayún y quizá en otras regiones de Egipto, al margen de la tradición textual de Alejandría.

Tomando la investigación desde este punto, el Dr. Greenlee hace un estudio inteligente y exhaustivo de las citas evangélicas de S. Cirilo de Jerusalén, y llega a las siguientes notables conclusiones:

El texto usado por Cirilo es Cesariense, aparentemente del tipo de P, más estrechamente relacionado con el Neutral que con el Occidental, más emparentado con ℵ que con B, y fuertemente apoyado por la versión georgiana.

El hecho de que el texto de Cirilo sea Cesariense es de considerable interés, pues es de todo punto improbable que tanto Jerusalén como Cesarea adoptaran el texto de la otra ciudad durante la primera parte del siglo IV. Por tanto, parece razonable concluir que ambas ciudades habían usado este texto durante un largo período de tiempo, o que éste era el texto común del distrito. Probablemente ambas cosas son verdad y quizá al texto habría que llamarlo «Palestinense» en vez de Cesariense.

La monografía está redactada de primera mano y supone un notable contributo a la historia crítica del Nuevo Testamento.

González Ruiz

San Juan Crisóstomo. Obras: *Homilías sobre San Mateo*, en dos tomos. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955. 140 × 200 mm., pp. 870 y 780.

Se trata de una de las obras cumbres y de más envergadura del Crisóstomo: un comentario—exégesis y aplicación moral—del Evangelio de San Mateo íntegro

a través de 90 homilías, predicadas en Antioquía, su ciudad natal, durante el último decenio del siglo IV. Bernardo de Montfaucon, que en el siglo XVIII hizo una edición todavía no superada de todas las obras del Crisóstomo, considera estas homilías como el libro de más rico contenido moral de todo el orbe cristiano.

Agradecemos, pues, a la B. A. C. que haya emprendido la tarea de hacernos asequible en buen castellano al gran patrono de los oradores sagrados.

El original griego, tomado de la edición montfauciana, ocupa la parte inferior de cada página en caracteres extraordinariamente nítidos.

La traducción que no hemos dudado en calificar de «buen castellano» es por demás fidelísima. Se la debemos al Dr. Daniel Ruiz Bueno, catedrático de lengua griega en la Pontificia Universidad de Salamanca, que, además de sus méritos personales, ha querido avalar su trabajo cotejándolo—como atestigua en el prólogo—con la traducción del P. Crisóstomo Baur, insigne especialista en la materia.

El primer tomo trae un interesante y ameno prólogo del traductor, y el segundo está dotado de sendos índices para los textos escriturísticos comentados por Crisóstomo, y para las materias tratadas por el santo, indicadas aquí por orden alfabético.

El Dr. Ruiz Bueno promete un amplio estudio sobre la vida, formación literaria y estilo de predicación del Crisóstomo, que constituirá la introducción del próximo tomo dedicado a una selección de sus obras, y que esperamos será muy bien recibido por el público de la B. A. C.

A. M. PRIEGO

P. G. VITTONATTO, P. O.: *Il libro di Geremia* (La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali, commentata da professori dello studio domenicano di Torino). Torino, L. I. C. E. R. Berruti C, 1955. 585 pp.

Conocida es de todos la colección de comentarios a la S. E. de tipo pastoral iniciada por el P. Sales y continuada por el P. Girotti, profesores del Estudio General Dominicano de Turín. Con este nuevo volumen sobre «Jeremías» se inicia una nueva serie que recoge el proyecto primitivo con ánimo de completarlo y lo mejora en el orden científico. Desde el 1911 en que se proyectó el conocido comentario, hasta ahora, la cultura media bíblica del clero ha subido mucho, y por eso es preciso dar un aire más científico y profundo a los comentarios. De ahí que en esta nueva serie se presentan como novedades tres directrices fundamentales: a) la traducción italiana ya no se hace de la Vulgata sino de los textos originales; b) se da más importancia al elemento crítico; y con ello c) se profundiza más el sentido histórico literal.

Teniendo en cuenta estas orientaciones, el presente comentario a Jeremías se presenta como un estudio muy completo y científico. La introducción es muy amplia (85 páginas) y en ella se recogen los diversos problemas generales que plantea el libro de Jeremías: a) época histórica del profeta; b) vida privada y pública del mismo, y c) composición del libro, textos griego y masorético, autenticidad, etc., y también un resumen de su doctrina teológica. En la intrincada cuestión de la diferencia de texto hebreo y griego, el autor se pronuncia por la

hipótesis de una doble recensión, en el sentido de que la traducción griega está hecha sobre un texto diferente del actual texto masorético.

En la exposición exegética se da naturalmente primacía al sentido literal, que es expuesto con toda ponderación y objetividad. Nos hallamos, pues, ante un estudio científico y serio sobre la obra del profeta Jeremías, que puede considerarse como excelente contribución a los estudios bíblicos.

MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO

GONZÁLEZ RUIZ, JOSÉ MARÍA: *Cartas de la Cautividad* (Chistus hodie», I). Roma-Madrid, 1956. 140 × 200 mm., 454 pp.

Con este volumen del canónigo Lectoral de Málaga comienza la colección «Christus hodie» que en la portada del libro se presenta como «Comentario al Nuevo Testamento, bajo los auspicios del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de Roma y del Instituto Suárez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas».

Si los volúmenes que sigan continúan la trayectoria de éste, podríamos definir cuál es su finalidad y cuáles han de ser sus características. Se trata de ofrecer al público culto de habla española un comentario a los libros del Nuevo Testamento que, en lenguaje moderno y de manera asequible a los no especialistas, desentrañe con la mayor profundidad posible el alcance del texto sagrado, su contenido doctrinal y los ricos veneros de espiritualidad que contiene: un equilibrado término medio entre la simple divulgación y la estricta investigación científica.

La obra del Dr. Gonzalez Ruiz, que inicia la serie, comenta las Cartas paulinas llamadas de la Cautividad (Filipenses, Colosenses, Efesios y Filemón). El *Comentario* a cada Carta va precedido de una breve y jugosa *Introducción*. Al final se tratan monográficamente algunos puntos concretos en cuatro *Excursus*, y se da una *Síntesis ideológica* de la doctrina teológica y de la enseñanza moral contenidas en las cuatro Cartas.

En las *Introducciones* se explican la ocasión y finalidad de cada Carta, el lugar y la fecha de su composición y un esquema detallado de su contenido. El autor se limita casi siempre a recoger la opinión más razonada y a informar brevísimamente sobre las demás. Tanto en la Introducción a la Carta a los Filipenses (pp. 13-15) como luego en el Comentario a la misma (p. 26) se muestra partidario de la tesis que sostiene haber sido escrita esta Carta en la cautividad efesina.

El *Comentario* resulta flúido y claro. Dividida cada Epístola en pericopas, según los diversos movimientos de las ideas del Apóstol, se va intercalando el texto como encabezamiento del correspondiente comentario. El lector sigue así más cómodamente la línea mental de San Pablo con sus idas y venidas, sin el encasillamiento de notas a pie de página en cada versículo a que nos tienen acostumbrados los comentarios científicos. El autor se mueve con soltura dentro del intrincado laberinto de las ideas y sentimientos del Apóstol, hasta dejar a veces la impresión —quizá sólo la impresión— de que subjetivamente adivina, más que explica, la mente de San Pablo. Y no intentamos mermar con esto la

solidez objetiva de su interpretación. Sin duda hubiera podido razonarla más; pero se lo impide una especie de compromiso previamente establecido para conservar el equilibrio en el empleo de la erudición. Así, por ejemplo, la traducción del texto es completamente personal y arguye un conocimiento nada común de la lengua griega—véanse, como muestra, las originales traducciones de Fil. 3,1 (p. 64s.); 3,12 (p. 74s.), y 4,4 (p. 79s.)—, y no obstante sólo se extiende en consideraciones filológicas cuando lo exige la justificación de su interpretación personal, distinta de la que siguen la mayoría de los traductores. Lo mismo se diga de sus personales puntos de vista exegéticos.

En los *Excursus* se recogen algunos estudios monográficos utilísimos para la mejor inteligencia de los temas centrales de estas Epístolas, pero cuyo desarrollo en el curso del Comentario hubiera resultado farragoso y sobrecargado de erudición. Estos son cuatro: *Los textos cosmológicos de la cristología paulina, Sentido soteriológico de «Cabeza» en la cristología de San Pablo, «Pleroma», La Iglesia «Cuerpo» en Ef. y Col.* Los dos primeros resumen lo que más extensamente y bajo el título del segundo había publicado el autor en «Anthologica Annua» 1 (1953) 185-224. Asimismo el tercero y cuarto son un compendio de su trabajo *Función pleromática de la Iglesia según San Pablo*, publicado en *XIII Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1953) 71-109. Del examen de la terminología helenista—filosofía estoica y escritos herméticos—así como de la comparación entre los diversos textos de San Pablo, deduce el alcance que en las Cartas de la Cautividad tienen los conceptos de σωμα, πληρωμα y κεφαλή y la luz que de ahí se deriva sobre la teología cristológica y eclesiológica del Apóstol.

Finalmente, el Dr. González Ruiz recoge en su último capítulo la *Síntesis ideológica* de las Cartas de la Cautividad. Los diversos temas soteriológicos que habían sido analizados pacientemente en el Comentario, son presentados ahora de manera sintética y sistemática. Si los Excursus eran la obra más personal del autor, este último capítulo constituye su mejor cosecha. El espíritu del lector se recrea en la contemplación del gran misterio de Cristo, penetra en las dimensiones cósmicas de la obra redentora y siente las palpitaciones del Cuerpo Místico que es la Iglesia. Conducido por la mano de San Pablo, el autor toma postura decidida en la cuestión batallona del fin de la Encarnación: La persona y la obra del Redentor «no es una especie de retoque que el Creador hubiera tenido que hacer a su obra estropeada por el pecado; al contrario, es la ejecución de un plan anterior al mismo hecho de la creación» (p. 370). El carácter comunitario y cósmico de la Salvación a través de la Iglesia se presenta como una adquisición lograda con el estudio analítico de las Cartas de la Cautividad. Y el Cristianismo aparece como una moral y ascética de plenitud, cuyas dimensiones sociales cristalizan en la necesaria colaboración de todos para el quehcer apostólico.

Si se nos permiten algunas observaciones que pudieran servir para ulteriores ediciones de la obra o para los volúmenes que han de seguir en la misma serie, nos atreveríamos a sugerir la conveniencia de señalar con asterisco las obras de autores heterodoxos, dada la amplia destinación del libro. Tipográficamente nos parece excesivo el empleo de negrita, y literariamente quizá no sea del agrado de todos la frecuencia de tecnicismos. El autor se muestra indeciso sobre el signifi-

cado de αρραβων en Ef. 1,14 (p. 197). Tanto aquí como en 2 Cor. 1,22, 5,5, más que «la prenda que será devuelta más tarde», significa, según creemos, una señal o prima de la suma total—y homogénea con ésta—que se abonará al final.

Sólo nos queda esperar que este nuevo Comentario, tan esperado y comenzado con tan buenos auspicios, sea llevado a feliz término y obtenga la acogida que merece.

S. Muñoz Iglesias

Rudolf Snackenburg: *Die Johannesbriefe* (Heders theologische Kommentar zum Neuen Testament) Friburgo, 1953, XX 300 pp.

Con este tomo se inicia un magno comentario al Nuevo Testamento dirigido por el Prof. A. Wikenhauser. El próposito de esta ambiciosa empresa es dotar a los católicos de habla alemana de un comentario rigurosamente científico del tono de «Etudes Bibliques» y de las grandes obras protestantes de Meyer y Zahn. Aunque en el comentario se atiende a todos los problemas, tanto críticos como históricos y exegéticos, el subrayado de la obra es teológico, o sea, poner de relieve el sentido religioso del Nuevo Testamento y ofrecer así la base imprescindible para una sólida Teología Bíblica.

En este primer volumen el Dr. Schnackenburg nos ofrece un trabajo exhaustivo, tanto introductorio como exegético, de las tres Epístolas de San Juan.

Cada Epístola va precedida de una introducción especial. El texto bíblico va en una buena traducción alemana, y el comentario sigue a continuación como una lectura, y no como nota marginal. Abundantes «escursus» van completando la serie de comentarios a lo largo de toda la obra.

El tono del comentario es rigurosamente científico, y el análisis llega a ser verdaderamente exhaustivo. Y eso precisamente sea quizá el pequeño inconveniente que encontremos en esta obra los lectores latinos, más acostumbrados a las síntesis y a los resúmenes.

En el análisis literario de las Epístolas yoánneas el autor apenas hace alusión a los manuscritos de Qumrán, que tanta luz proyectan precisamente en estos escritos del Nuevo Testamento, aunque quizá la fecha de la confección del comentario no hubiera permitido el empleo a fondo de esta rica literatura.

Igualmente encontramos una laguna en el estudio comparativo con las Epístolas paulinas.

La aparición de este gran comentario católico al Nuevo Testamento bien podemos calificarlo, sin inflación periodística, de verdadero acontecimiento en la moderna literatura bíblica católica.

González Ruiz

Theophilus García Ab Orbiso, F. M. Cap.: *Epistola Sancti Iacobi.* Introductio et commentarius. Roma, 1954, XV 291. pp.

En la serie monográfica Lateranum, publicada por la Facultad Teológica del Ateneo Lateranense de Roma, nos presenta el capuchino español P. Teófilo

de Orbiso, profesor de Exégesis en dicha Facultad, un exhaustivo comentario a la Epístola de Santiago.

Desde el año 1934 el P. Orbiso ha venido publicando en la revista «Verbum Domini», del P. Instituto Bíblico de Roma, una serie de comentarios a la Epístola de Santiago, que ahora, aumentados con una amplia introducción y puestos completamente al día, nos ofrece en el volumen que reseñamos.

El autor ha querido agotar la materia, tratándola con extensión analítica y con aportación de la más reciente bibliografía.

Del análisis concienzudo de las distintas opiniones, deduce el P. Orbiso que el autor de la Epístola es Santiago el Menor, uno de los Doce, quien escribió la Epístola antes del Concilio de Jerusalén (año 50), destinándola a judíos conversos, principalmente de las comunidades de Siria y adyacentes, únicas entonces en el mundo de la Dispersión.

En cuanto al argumento batallón contra su autenticidad, a saber el corte clásico de la lengua griega empleada, el P. Teófilo insiste en la posibilidad de que un judío galileo pudiera poseer tan perfectamente el idioma helénico. No osbtante, él mismo no parece estar muy convencido de esta posibilidad, y llega a admitir la hipótesis de que la Epístola no fuera redactada por Santiago, sino por algún secretario helenista.

El comentario propiamente dicho sigue, en lectura continuada, a las diversas perícopas en que, por su sentido, se va dividiendo la Epístola. Solamente se pone el texto latino de la Vulgata, aunque francamente hubiéramos deseado una traducción directa, justificada por la propia exegesis.

El comentario es primeramente literal, atendiendo fundamentalmente al sentido filológico, aunque aquí hubiéramos deseado una mayor atención al substrato semítico de la Carta.

La obra del P. Orbiso es el fruto maduro de un maestro, y su lectura tiene una amplísima posibilidad de destinación, desde el estudioso bíblico, pasando por el teólogo, hasta el propio predicador y misionero.

González Ruiz

Alonso Díaz, José, S. J.: *El estado de tibieza espiritual en relación con el mensaje del Señor a Laodicea* (Ap. 3,14 ss.). Comillas, 1955, 94 pp.

El P. Alonso nos ofrece una magnífica monografía de teología bíblica sobre un tema tan interesante y difundido como es el estado de tibieza espiritual en su relación al texto del Apocalipsis, en que se contiene el mensaje del Señor a la Iglesia de Laodicea.

En la primera parte de su trabajo nos ofrece el autor un exhaustivo recorrido histórico sobre el sentido de «tibio» en los comentaristas del Apocalipsis y en los escritos ascéticos. De ello resulta que hasta el siglo XVII, por lo menos entre los comentaristas, la interpretación de tibieza es de un estado abiertamente malo, que se puede designar por la coincidencia de rasgos como de *pecado mortal*. Al pasar a los escritos ascéticos *del siglo* XVII *en adelante*, enseguida se advierte que se ha efectuado un viraje en la interpretación de tibieza, quedando ésta cir-

cunscrita, si se exceptúan contados autores, dentro del *pecado venial*. El texto del Apocalipsis es aplicado a este nuevo estado en que quedó circunscrita la tibieza.

En la segunda parte se entra de lleno en el examen directo del mensaje del Señor a Laodicea, tal como se contiene en el Apocalipsis. Todo él está lleno de metáforas que hacen clara alusión a circunstancias locales e históricas de la magna ciudad de la Frigia. Esta, en efecto, gozaba de una gran prosperidad material y ello, sin duda, fué ocasión de que su espíritu decayera; por eso la exhortación a «comprar de Cristo oro acendrado», por oposición al oro que manejaban los banqueros. Los «vestidos blancos» y el «colirio» parecen contener también alusiones locales. Estrabón habla de una industria de lana negra que le producía a Loadicea grandes ingresos; y Galeno habla de un «colirio» para los ojos que se hacía de la piedra frigia.

Pero, llegando ya a la propia metáfora de la «tibieza», el mismo Estrabón narra que en Hierápolis, a seis millas de Laodicea (con la cual formaba una sola iglesia), se encontraban una famosas fuentes termales de virtud medicinal, que en su descenso hacia la llanura, naturalmente, perdían calor y se volvían tibias. La metáfora parece que se reduce al empleo del agua caliente o fría en las comidas. Esta costumbre era frecuente en los banquetes griegos y romanos, y a ello aluden multitud de textos de los escritos de aquel tiempo. Así, pues, el estado caliente o frío del agua implica igualmente una situación buena o agradable. Sólo cuando el agua está tibia es desagradable y produce náuseas. Tal era el estado de la iglesia de Laodicea.

Por consiguiente, la doctrina ascética respecto de la tibieza (siendo sólidamente muy bien fundada) no tiene apoyo directo de este texto del Apocalipsis.

La doctrina, sin embargo, sobre la tibieza y sus peligros sigue en pie, no apoyada en este texto de la Escritura, pero sí en la experiencia de multitud de varones espirituales, bien conocedores de los caminos del espíritu.

Esta conclusión, que con tanta modestia presenta el P. Alonso, bien puede defenderse sin ningún temor en vista de la óptima exegesis que del texto bíblico hace el autor, y de la sólida argumentación histórica y racional con que corrobora su interpretación.

González Ruiz

REVISTA DE REVISTAS

American Ecclesiastical Review (The), 1956, marz.—R. North, S. J., *Date and Unicity of the Exodus*, pp. 161-182.

— — — —, 1956, may.—R. L. Twomwy, S. J., *Substantial Life in John 1:4*, pp. 324-327.

— — — —, 1956, jun.—R. E. Murphy, O. Carm., *Those Dead Sea Scrolls*, pp. 361-373.—B. J. Le Frois, S. V. D., *The Semitic Thought-Pattern in Sacred Scripture*, pp. 374-394.

— — — —, 1956, jul.—B. J. Le Frois, S. V. D., *Our Lady and the Wisdom Passage from Sirach* (Justificación del uso litúrgico que aplica los vv. 5 y sigts. del cap. 24 del Eclesiástico a la Virgen María), pp. 1-8.—R. E. Murphy, O. Carm., *Insights into the New Testament from the Dead Sea Scrolls* (Centra su estudio en torno a Juan el Bautista y a los escritos de S. Juan Evangelista), pp. 9-22.

Antonianum, 1956, abr.-jul.—S. Gozzo, O. F. M., *Isaia profeta e presagi in Israele* (En esta primera entrega estudia: el simbolismo en el libro de Isaías, la familia de Isaías e Isaías como signo y presagio) (continuará), pp. 215-246.—S. Cavalletti, *Il significato di mashsheh yad in Deut. 15,2*, pp. 301-304.—E. Zolli (†), *Note esegetiche all'Antico Testamento (Malach, 2,15 y Gen. 23,39)*, pp 305-309.—G. Garbini, *Note aramaiche I* (p > 6 en ya'udico), pp. 310-311.

Bíblica, 1956, 2.—K. Prümm, *Zur Phänomenologie des paulinischen mysterion und dessen seelischer Aufnahme. Eine Übersicht* (El «misterio» en San Pablo, su revelación, su significación teológica, su aceptación y grados de conocimiento por la fe y por la «gnosis»), pp. 135-161.—M. H. Gottstein, *Neue Syrohexaplafragmente* (Nuevos fragmentos de una versión sirohexaplar: texto original y notas críticas), pp. 162 183.—A. Fernández, *Apostillas relativas a los sentidos bíblicos* (Notas al sentido literal, típico, tipología y sensus plenior), pp. 184-189.—D. Gualandi, *Salmo 17 (16),13-14* (Reconstrucción rítmica del Salmo 17 (16),13-14 y ver-

sión integral de todo el Salmo), pp. 199-208.—R. North, *Three Judean Hills in Josue 15,9f* (Explicación arqueológica del texto de Josué 15,9 s), pp. 209-216.—E. Vogt, *«Mysteria» in textibus Qumran*, pp. 247-257.

—, 1956, 3.—J. Huesman, *Finite Uses of the Infinitive Absolute* (Estudio comparativo y de conjunto de las funciones del infinitivo absoluto en fenicio, ugarítico, amarna-acádico y hebreo de resultados prácticos para el texto sagrado), pp. 271-295.—A. Baumstark, *Die Zitate des Mt.-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch* (Estudia el origen textual de las citas del Evangelio de San Mateo tomadas de los doce Profetas Menores), pp. 296-313.—F. Gryglewicz, *La valeur morale du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible* (El artículo se ocupa del problema de la relación del trabajo manual con el castigo infligido por Dios a Adán y la influencia que ha ejercido la terminología griega en las nociones bíblicas del trabajo y su valoración moral), pp. 314-337.—M. Dahood, *Enclitic mem and emphatic lamedh in Psalm 85* (Brevísimas consideraciones acerca del *mem* enclítico y del *lamed* enfático en el Ps. 85 puestas en nueva luz por la comparación con el ugarítico), pp. 338-340.—R. Follet (†), *Le poème de Krt mythe social?* (El breve artículo se reduce a una crítica detallada del libro de J. Gray «The Krt Text in the Literature of Ras Shamra. A. Social Myth of Ancient Canaan», Leiden 1955. Hace notar sus valores, sus deficiencias y propone un nuevo ensayo de interpretación), pp. 341-348.

Bible et vie chrétienne, 1956, may.-jul.—C. Charlier, *L'Évangile de l'Amour dans la Mort*, pp. 7-16.—O. Rousseau, *La Bible et les Pères dans la perspective du Retour aux Sources*, pp. 17-30.— P. Blanchard, *Julien Green et la Bible. Témoignage et Expérience*, pp. 31-44.—A. M. Dubarle, *Le don d'un coeur nouveau* (Ezechiel 36, 16-38), pp. 57-66.—I. Fransen, *Chaier de Bible: La Liberté en Esprit* (Epître aux Galates), pp. 67-81.—A. Hamman, *La nouvelle Pentecôte* (Actes 4,24-30), pp. 82-90.—H. Duesberg, *Le psaume d'invite aux nations* (Ps. 117), pp. 91-97.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1956, jul.-sept.—Baillet, M., *Deux cantiques d'action de grâces du désert de Juda*, pp. 129-141.

Catholic Biblical Quartely (The), 1956, abril.—J. T. Forestell, *Christian Perfection and Gnosis in Philippians 3,7-16* (Examina el texto citado de Filipenses, en el que aparentemente se da la primacía de la perfección cristiana al «conocimiento» de Cristo), pp. 123-136.—E. Lussier, *Adam in Genesis 1,1-4,24* (Expone los diversos sentidos de la palabra «adam» en el Gen. 1,1-4,24), pp. 137-139.—E. E. May, *Translation of Monetary Terms in St. Matthew's Gospel*, pp. 140-143.—E. F. Siegman, *Biblical and Archeological News*, pp. 144-157.

— — — —, 1956, jul.—D. M. Stanley, *The Conception of Salvation in Primitive Christian Preaching* (Estudia el concepto de salvación en la predicación apos-

tólica, que comprende tres aspectos importantes: la soteriología del A. T., la vida y predicación de Jesús y la venida del Espíritu Santo), pp. 231-254.—E. H. Maly, *Genesis 12,10-20; 20,1-18; 26,7-11 and the Pentateuchal Question* (Estudia los tres relatos similares del Gen., en los que aparece en peligro el honor de Sara (en dos de ellos) y de Rebeca (en el tercer), y quiere determinar cuál es el más original en relación con la crítica literaria del Pent.), pp. 255-262.—R. E. Murphy, *The Dead sea Scrolls and New Testament Comparisons* (Expone una lista esquemática de las relaciones doctrinales de los documentos del mar Muerto con el NT), pp. 263-272.—R. North-Edward F. Siegman, *Biblical and Archeological News*, pp. 273-285.

Ciencia y Fe, 1956, abri.-jun.—O. J. Dreidemie, S. J., *Los establecimientos rurales de los Jesuítas en los siglos XVII y XVIII*, pp. 7-22.—M. A. Fiorito, S. J., *La opción personal de San Ignacio*, pp. 23-56.—Juan A. Bussolini, S. J., *A propósito de un símil astronómico usado por San Ignacio en la carta de la obediencia*, pp. 57-59.—J. Adúriz, S. J., *La «primera semana» y toma de conciencia del hombre adamita*, pp 60-62.

Ciudad de Dios (La), 1956, ener.-marz.—O. García de la Fuente, O. S. A., *El Canon bíblico en el Concilio de Trento, según Jerónimo Seripando*, pp. 35-72.—O García de la Fuente, O. S. A., *La Décimoquinta Semana Bíblica Española* (Recensión amplia del volumen de las Actas), pp. 137-155.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1956, apr.-jun.—J. Coppens, *L'état présent des études pauliniennes*, pp. 363-372.

Estudios Franciscanos, 1956, ene.-abr.—F. de Fuenterrabía, O. F. M. Cap., *El purgatorio en la literatura judía precristiana*, pp. 5-40.

Etudes Mariales (La Nouvelle Ève, II.) **1955.**—A. Gelin, P. S. S., *La doctrine paulinienne du Nouvel Adam*, pp. 15-23.

Euntes Docete, 1956, 1-3.—B. Mariani, O. F. M., *L'Immacolata nel Protoevangelo; Gen. 3,15*, pp. 160-222.— S. Garofalo, *Marco, 9,40 «apertura ecumenica»?*, pp. 343-349.—U. Lattanzi, *Laicato e gerarchia nel N. Testamento*, pp. 350-355.

Evangelische Theologie, 1956, febr.-mar.—Horst, F., *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*, pp. 49-75.—Lüthi, K., *Das Problem des Judas Iskariot — neu untersucht*, pp. 98-114.

— —, 1956, abril.—W. Eiss, *Zur gegenwärtigen aramaistischen Forschung* (Estudia las formas poéticas de las palabras de Jesús), pp. 170-181.

— —, 1956, jun.—E. Gross, *Weltreich und Gottesvolk* (Estudio teológico sobre el libro de Daniel), pp. 241-251.—R. Schütz, *Ernste Sorge um die Mythen der Bibel*, pp. 274-281.

— —, 1956, jul.—T. Preiss (†), *Die Rechtfertigung im johanneische Denken* (Subraya el carácter exclusivamente místico de la doctrina de S. Juan), pp. 289-310.

—, 1956, agost.-sept.—H. Wolff, *Zur Hermeneutik des Alten Testaments* (El problema del método. Características especiales de la hermenéutica viejo-testamentaria. La interpretación tipológica), pp. 337-370.—H. J. Kraus, *Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffs in der alttestamentlichen Wissenschaft*, pp. 371-387.—*«Die christliche Kirche und das Alte Testament». Zwei Stimmen zu A. A. van Ruler's gleichnamiger Schrift:* 1. J. J. Stamm, *Jesus Christus und das Alte Testament*. 2. Th. C. Vriezen, *Theokratie und Soteriologie*, pp. 387-395; 395-404.—H Wildberger, *Israel und sein Land*, pp. 404-22.—W. Oehler, *Typen oder allegorische Figuren im Johannesevangelium?*, pp. 422-427.—W. Schulze, *Das Vatesunser bei Rudolf Steiner*, pp. 427-432.

Harvard Theological Review (The), 1956, avril.—J. Finegan, *The Original Form of the Pauline Collection* (Da por probado que las Epístolas de San Pablo fueron publicadas en dos colecciones; investiga la forma original de las colecciones; admite la forma de «códice» en vez de «volumen», y trata de establecer el orden original de las Epístolas), pp. 85-103.—D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebius ant the Gospel Text of Caesarea* (Compara las citas evangélicas de las obras de Eusebio con el «textus receptus» para valorar la influencia que haya recibido del texto evangélico cesariense; concluye que el texto predominante en sus obras es el alejandrino), pp. 105-114.

— — — —, 1956. jul.—H. Chadvick, *The Authorship of Egerton Papyrus N.º 3* (Habla de la autoridad del papiro Egerton núm. 3; acepta la hipótesis de Grand y de Leaney para atribuirlo a Orígenes y cree aumentar esta probabilidad completando la reconstrucción de una sentencia del papiro), pp. 145-151.—F. Sokolowski, *Heracles Thasios* (Interpretación y comentario de un texto religioso descubierto en la isla de Thasos, en donde se habla del culto al dios Heracles), pp. 153-158.—J. W. Marchand, *The Gothic Evidence for «Euthalian Matter»* (El autor trata de responder a dos cuestiones: 1.ª, la fecha de Eutalio o del autor de la recensión del N. T. que se atribuye a Eutalio; 2.ª, qué partes de la recensión de Eutalio (*apparatus Euthalianus*) se han de atribuir al autor original), pp. 159-167.—

C. Roth, *An Ordinance Against Images in Jerusalem, A. D. 66* (Sostiene que la tendencia iconoclasta del judaísmo alcanzó su punto culminante en la segunda mitad del siglo I de la era cristiana, en la época de la gran revolución contra Roma), pp. 169-177.—J. G. Davies, *Proclus and Pseudo-Nilus* (Prueba la autenticidad de una homilía sobre la Ascensión de Cristo, atribuyéndosela a Proclo y negándosela a Nilo, según dice una referencia de Focio), pp. 179-181.

Irish Theological Quartely, (The) 1956, abr.—J. A. O'Flynn, *New Testament and Mythology* (Amplia crítica de la tesis de Bultmann), pp. 101-110.—T. Fahy, *Exegesis of Romans, 8,16-25*, pp. 178-181.

— — — —, 1956, jul.—J. Hackett, *Echoes of Euripides in acts of the Apostles?* (continuará), pp. 218-227.—T. Fahy, *St. John and Elias* (Nota exegética sobre Mt. 11,15), pp. 285-286.

Istina, 1955, 3.—Istina, *La Primauté de Pierre*, pp. 257-260.—Mgr. Cassien, *Saint Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament. Le problème de la Primauté*, pp. 261-304.—P. Benoit, *La Primauté de saint Pierre selon le Nouveau Testament*, pp. 305-334.—A. M. Dubarle, *La Primauté de Pierre dans Mt. XVI, 17-19*, pp. 335-338.—P. Dreyfus, *La Primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du Reste d'Israël*, pp. 338-346.—R. Beaupère, *Dialogue oecuménique autour du Saint Pierre du Prof. Oscar Cullmann*, pp. 347-372.—Istina, *Quelques réflexions sur la présente controverse*, pp. 373-380.

Jewish Quartely Review (The), 1956, abr.—J. Bloch, *Was there a greek version of the Apocalypse of Ezra?* (Pone en duda que todas las versiones del «Apocalipsis de Esdras» procedan de un texto griego; sostiene que el texto siríaco es el que más se aproxima al original, sea hebreo o arameo), pp. 309-320.—M. Ben-Horin, *The ineffable* (Notas críticas sobre el Neo-misticismo), pp. 321-354.—A. Scheiber, *The hungarian parallels of the echad mi yodea*, pp. 355-356.—N. Wieder, *The idea of a second coming of Moses* (El autor contesta a las observaciones del prof. Zeitlin contra su artículo «The Law-Interpreter of the Sect of the Dead Sea Scrolls the second Moses» publicado en: The Journ, of Jew. Stud. 1953, pp. 158-175), pp. 356-366.—I. A. Agus., *Tre Tosaphists*, pp. 366-378.—S B. Hoenig, *The Fathers according to Rabbi Nathan*, pp. 379-383.—L. Nemoy, *Jews and Arabs*, pp. 384-389.—S. Zeitlin, *The Dead Sea Scrolls* (Observaciones críticas de Beitlin a la obra publicada por Millar Burrows «The Dead Sea Scrolls), pp. 389-400.

Journal of Semitic Studies, 1956, abril.—G. R. Driver, *Three technical terms in the Pentateuch* (Trata de dar el significado y la versión más exacta de tres términos muy discutidos del Pentateuco), pp. 97-105.—W. Thomas, *The*

Use of נְעָה *as a Superlative in Hebrew* (Estudia la palabra nesaj, que en algunos pasajes del A. T. parece tener significado de superlativo), pp. 106-109.—F. WERNBERG, *Some Passages in the «Zadokite» Fragments and their Parallels in the Manual of Discipline*, pp. 110-128.—G. ZUNTZ, *Greek Words in the Talmud* (Es un examen crítico del libro de Samuel Krauss «Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum»), pp. 129-140.—S. STEIN, *Interest Taken by Jews from Gentiles: An Evaluation of Source Material (Fourteenth to Seventeenth Centuries)*, pp. 141-164.—M. WALLENSTEIN, *A Poem by Mosheh Yehudah Abbas* (MS 2580, Neubauer) (Presenta un breve poema en hebreo con notas críticas, de un judío del s. XVI), pp. 165-171.

— — — —, **1956, jul.**—B. REICKE, *The Knowledge Hidden in the Tree of Paradise* (Explica la «ciencia del bien y del mal» del Gen. en primer lugar como un conocimiento de la vida sexual, pero comprende además el conocimiento de la civilización. La narración parece simbolizar los peligros que ésta lleva consigo para el género humano), pp. 193-201.—P. GRELOT, *On the Root* עכע־עבק *in Ancient Aramaic and in Ugaritic* (Nada hay que añadir), pp. 202-205.—T. FISH, *Urú, ki* (Texto transliterado de algunas tabletas, conservadas en el British Museum y en el Harvard Semitic Museum, de la ciudad de Urú ki, con un breve comentario), pp 206-215.—S. SCHÜLLER, *Some Problems connected with the supposed common ancestry of Jews and Spartans and their relations during the last three centuries* (Niega la existencia de una comunidad judía en Esparta durante los tres siglos anteriores a Cristo; pero la creencia, en el tiempo helenístico, de un común origen de judíos y espartanos, pudo influir en estrechar más las mutuas relaciones entre ambos pueblos), pp. 257-268.—A. SCHEIBER, *Jewish Tombstones of Buda from the Period of Turkish Rule*, pp. 269-278.

Lumière et vie, 1956, may. – J. DUPLACY, *Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament*, pp. 3-52.—J. GUBLET, *Le Baptême, sacrement de l'incorporation a l'Église selon Saint Paul*, pp. 53-80.—Y. B. TREMEL, O. P., *Le Baptême, incorporation du Chrétien au Christ*, pp. 81-102.—M. E. BOISMARD, O. P., *Baptême et renouveau*, pp. 103-118.

Lumen Vitae, 1956, 3.—P. SCHOONENBERGH, S. J., *Le Christ dans l'Ancien Testament*, pp. 409-418.

Marianum, 1956, II. F. SPADAFORA, *Opinioni esegetiche e biografia mariana* (Acerca del minimismo exegético en la Mariología), pp. 212-227.—L. PERETTO, O. S. M., *L'Apocalisse della Madre del Signore* (Orígenes y valoración del contenido), pp. 227-231.

Nouvelle Revue Théologique, 1956, may.—A. FEUILLET, P. S. S., *L'Eglise plèrome du Christ d'après Ephés. I, 23* (Significado y origen del concepto de

pleroma y contribución al estudio de los orígenes de la cristología paulina) (continuará), pp. 449-472.—R. Marlé, S. J., *Bultmann et l'Ancien Testament* (Para afirmar la trascendencia y novedad absoluta de la revelación cumplida en Cristo, sostiene B. que el A. T. está ya superado y que, si acaso, se le podría dar en el orden de la fe una significación indirecta y negativa), pp. 473-486.

— — —, **1956, jun.**—J. Levie, S. J., *L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme* (En esta primera parte estudia las modalidades humanas de la obra inspirada. Diversos géneros literarios), pp. 561-592.—A. Feuillet, P. S. S., *L'Eglise plérôma du Christ d'après Ephés, I, 23* (suite) (En esta segunda y última parte estudia directamente la Epístola a los Efesios, y aborda el problema de las cuatro dimensiones, con especial atención a su significado y a sus relaciones con el pleroma), pp. 593-610.

— — —, **1956, jul.-ag.**—J. Levie, S. J., *L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme. II* (Cree justificada la existencia de un sentido «plenior»), pp. 100-729.—M. Allard, S. J., *L'Annonce à Marie et les annonces de naissances miraculeuses de l'Ancien Testament* (Hay continuidad de la iniciativa de Dios, pero no admite comparación con las demás el papel singularísimo de María), pp. 730-733.

Orient Syrien (L'), **1956, 3.**—J. Dupont, *Le nom d'Apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, pp. 267-290.

Recherches de Science Religieuse, 1956, abr.-jun.—A. Feuillet, *La Demeure céleste et la Destinée des chrétiens (II Cor., v. 1-10)* (Exégesis de II Cor. 5,1-10 y contribución al estudio de los fundamentos de la escatología paulina), pp. 161-192.—R. Pautrel, *Absorpti sunt juncti petrae judices eorum (Ps. 141,6)* (Propone una versión nueva de los vv. 4 d. 5, 6 y 7), pp. 219-228.

— — — —, **1956, jul.-sept.**—G. Martelet, *Sacraments, Figures et Exhortation en I Cor. x, 1-11*, pp. 323-359.—A. Feuillet, *La Demeure céleste et la Destinée des chrétiens (II Cor., v. 1-10)* (suite et fin), pp. 360-402.—C. Wiéner, *«Fiançailles» ou «Épousailles»? (Jér. II, 2)*, pp. 403-407.—L. Froidevaux, *Sur trois Textes cités par Saint Irénée* (Isaías, Salmos y Deuteronomio), pp. 408-421.—D. Mollat, *L'interprétation du quatrième Évangile par C. H. Dodd*, pp. 422-442.

Revista Eclesiástica Brasileira, 1956, marz.—Kipper, P. B., *Uma Nova Cronologia da Semana da Paixao*, pp. 26-45.

Revue Biblique, 1956, abr.—R. Tournay, O. P., *En marge d'une traduction des Psaumes* (à suivre) (Notas explicativas a algunos salmos, siguiendo la

versión de la Bible de Jerusalem), pp. 161-181.—M. E. Boismard, O. P., *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri* (à suivre) (La Prima Petri reproduce, según el autor, al menos en parte, una liturgia bautismal. La compara en particular con Tit, 1 Joa y Jac, para aportar nuevos elementos de solución), pp. 182-208.—B. Couroyeyr, O. P., *Quelques égyptianismes dans l'Exode* (además de palabras de origen egipcio inconcuso encuentra el autor algunas expresiones o fórmulas egipcias en el Exodo), pp. 209-219.—H. Bardke, *Considérations sur les cantiques de Qumrân*, pp. 220-233.—J. Carmignac, *Les citations de l'Ancien Testament dans «La Guerre des Fils de la lumière contre les Fils des ténèbres»* (a suivre), pp. 234-260.

— —, 1956, jul.—A. M. Dubarle, O. P., *La condition humaine dans l'Ancien Testament* (Ofrece un estudio de conjunto del pensamiento del A. T. acerca de la triste condición humana, sujeta a la muerte, a la tendencia al mal, y al pecado y a toda suerte de miserias), pp. 321-345.—J. P. Audet, O. P., *L'annonce à Marie* (Estudia el anuncio a María desde el punto de vista del género literario del «anuncio» y de otros géneros literarios emparentados con él, como son el sueño y la profecía, para descubrir, sobre todo, las formas y el movimiento de un tal género literario), pp. 346-374.—J. Carmignac, *Les citations de l'Ancien Testament dans «La guerre des fils de Lumière contre les fils de ténèbres»* (fin) (Continuación del mismo tema, publicado en RB, 1956, pp. 234-260; el objetivo principal del artículo es reunir el mayor número posible de datos acerca del estado de los textos bíblicos en la época en que fué compuesta la *Guerra*), pp. 374-390.—P. Grelot, *Notes sur le Testament araméen de Lévi* (Notas al Testamento arameo de Leví, comparándolo con los fragmentos de la 1.ª y 4.ª cueva de Qumrân y con el Testamento griego y el libro de los Jubileos: pone la redacción del Testamento en el tiempo de las guerras macabeas), pp. 391-406.—J. T. Milik, *«Prière de Nabonide» et autres écrits d'un cycle de Daniel* (Texto, traducción y comentario de un fragmento manuscrito de la 4 Q, que comienza: «Palabras de la oración que oró Nabunaid, rey...»; Milik lo atribuye a la segunda mitad del siglo I de nuestra era), pp. 407-415.—P. Benoit, O. P., *Note complémentaire sur l'Inspiration* (Observaciones a la crítica que J. Coppens hace en Eph. Theol. Lov. (XXX, 1955, 671-673) del artículo de P. Benoit sobre la Inspiración publicado en la «Initiation Biblique» (3.ª ed., 1954, 6-45), pp. 416-422.

Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1956, n.° 2-3.—G. Garite, *Le fragment géorgien de l'Évangile de Thomas* (Introduce y edita vertido al latín este fragmento cuyo original es de algunos siglos antes del s. XI), pp. 513-516.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. 1956, n.° 2.—P. Bonnard, *Mourir et vivre avec Jésus-Christ, selon saint Paul* (Analiza los datos actuales del problema exegético de la expresión paulina «en Cristo»), pp. 101-112.—J. Hering, *Y a-t-il des aramaïsmes dans la première épître johannique?* (Propone algunos ejemplos 1,1.3; 2,12-14; 3,2; 5,4, de los que da una nueva versión, que, según él, hace inteligible el sentido), pp. 113-121.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1956, abr.—A. M. Dubarle, *Le péché originel dans saint Paul* (Exégesis de Rom. 5,12-21 y de otros lugares paulinos para responder a la cuestión de la relación de la muerte y de la carne con el pecado de Adán), pp. 213-254.

Revue des Sciences Religieuses, 1956, ener.—J. Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumran. Bilan de cinq années de recherches* (Suite), pp. 55-74.

— — — —, **1956, abr.**—Ch. Hauret, *Théologie biblique de l'Ancien Testament* (A modo de boletín), pp. 187-196.

— — — —, **1956, jul.**—J. Schmitt, *Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumran* (Balance de cinco años de investigación), pp. 261-282.

Revue Thomiste, 1955, 3.—F M. Braun, O. P., *La femme vêtue de soleil (Apoc. XII)*, pp. 639-669.

— —, **1956, ener.-marz.**—M. R. Weijers, *Où en est le problème synoptique?* (Análisis crítico de las más recientes publicaciones), pp. 111-138.

Revue d l'Université d'Otawa, 1956, abr.-jun.—A. Strobel, O. M. I., *Chronique biblique. Ancien Testament*, pp. 114*-129*.

Sacra Doctrina, 1956, n.° 2-3.—A. D'Amato, O. P., *La Sacra Scrittura nell' Ordine Domenicano (Sec. XIII-XV)*, pp. 166-192.—B. Prete, O. P., *Da Cristo agli Evangelisti*, pp. 193-212.—M. Giraudo, O. P., *Il Vangelo e la Chiesa*, pp. 213-218.—R Spiazzi, O. P., *Il valore sociale del Vangelo*, pp. 219-234.—R. Garrigou-Lagrange, O. P., *La spiritualità cristiana ed il Vangelo*, pp. 235-242.

Salmanticensis, 1956, 1. A. Colunga, O. P., *El Milenio* (Apoc. XX, 1-6), pp. 220-227.

Sapienza, 1956, marz.-jun.—G. Vittonatto, O. P., *La risurrezione dei morti* (El texto de Mt. 27, 52-53 debe interpretarse en el sentido de una resurrección definitiva y gloriosa de los Santos del A. T. en cuerpo y alma y de su ascensión al cielo juntos con Cristo), pp. 131-150.

Scuola Cattolica (La), 1956, may.-jun.—A. Ceresa-Castaldo, *Il significato del Battesimo in S. Paolo alla luce della piú recente critica tedesca*, pp. 230-234.

Sefarad, 1956, 1.—A. Díez Macho, *Nuevos manuscritos importantes, bíblicos o litúrgicos, en hebreo o arameo*, pp. 1-22.—E. Zolli, *Contributo alla semantica di* יֵרֵא pp. 23-31.—E. Glaser, *Un patriarca bíblico en el Romancero*, pp. 113-123.—J. Prado, *Ultimos esbozos católicos sobre el Pentateuco*, pp. 154-171.

Theological Studies, 1956, marz.—Ch. P. Ceroke, O. Carm., *Jesus and Mary at Cana. Separation or Association?* (Las relaciones entre Cristo y María en Caná son de cooperación mutua, preludio de la del Calvario), pp. 1-38.—H. Musurillo, S. J., *The Problem of the Itala* (A propósito del vol. 3 *Lucas — Evangelium* de la edición de Jülicher), pp. 93-97.

Theologie und Glaube, 1956, 4.—O. Kuss, *Zur Geschichtstheologie der paulinischen Hauptbriefe*, pp. 241-260.

— — —, 1956, 5.—L. Kunz, O. S. B., *Selah, Titel und authentische Gliederung der Psalmen*, pp. 363-369.

Trierer Theologische Zeitschrift, 1956, 3.—F. Mussner, *Das «Gleichnis» vom gestrengen Mahlherrn* (En torno a los procedimientos redaccionales y a la teología de San Lucas), pp. 129-143.

— — —, 1956, 5.—H. Gross, *Gesichtspunkte für die Neubearbeitung des Alten Testamentes in der Ecker Schulbibel*, pp. 308-311.

Verbum Caro, 1956, 37.—T. Forsyth Torrance, *Le mystère du Royaume* (Si bien es evidente que en el Nuevo Testamento no se emplea directamente la palabra «misterio» para designar los sacramentos, sin embargo se emplea en un sentido fundamental homogéneo, que conviene a los sacramentos, porque conviene a la vida de la Iglesia en Jesucristo), pp. 3-11.

Zeitschrift für Katholische Theologie, 1956, 2.—K. Rahner, *Über die Schriftinspiration*, pp. 137-168.—E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese (1 Teil)* (En esta primera parte examina las conclusiones del protestantismo liberal hasta J. Weiss), pp. 169-193.—J. Sint, *Schlachten und Opfern. Zu Apg 10,13; 11,7* (El «occide» de este versículo implica también la nota de sacrificio), pp. 194-205.

— — — —, **1955, 3.**—E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese* (2 Teil) (Termina su exposición y crítica con la doctrina de Cullmann), pp. 257-305.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1956, 1.—L. Rost, *Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen* (El jahwista en tiempos de David y de Salomón: el elohista después de Salomón de la tribu de Benjamín?), pp. 1-10.—W. Nauch, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede* (Los motivos de este sermón (Act. 17,22 ss.), ¿son de origen judío-viejo testamentario, o de origen judío-cristiano, o de origen greco-estoico?), pp. 11-52.

— — — — —, **1956, Heft 2.**—K. Galling, *Der Ehrenname Elías und die Entrückung Elias* (Explica el título honorífico *Pater mi, pater mi, currus Israel et auriga ejus*, que dió Eliseo a Elías en el momento de su ascensión), pp. 129-148.—E. Haenchen, *Aufbau und Theologie des «Poimandres»* (Trata de determinar la composición del *Poimandres* del Corpus Hermeticum y, al mismo tiempo, exponer la doctrina del tratado acerca de Dios, del mundo y del hombre), pp. 150-191.—E. Heitsch, *Die Aporie des historichen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik* (Problemas que plantea a la hermenéutica teológica el Jesús histórico), pp. 192-210.—E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus* (El problema del Jesús histórico: el autor estudia la fe en Jesús de la Iglesia primitiva partiendo de las características de las fuentes y de las relaciones íntimas entre la ciencia neotestamentaria y la teología dogmática, para después plantear el problema de Jesús mismo por la discusión de la fe en Jesús), pp. 210-229.—E. Reisner, *Die Frage der Philosophie und die Antwort der Theologie*, pp. 251-263.

LIBROS RECIBIDOS

*De la ABADIA DEL MONASTERIO DE MONTSERRAT. Barcelona

DOM ESTANISLAO M. LLOPART: *La protovetlla Pasqual Apostòlica.* — Barcelona, 1956.—170 × 240 mm., 136 páginas.

*De BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS. Alfonso XI, 4. Madrid.

GUILLERMO FRAILE, O. P.: *Historia de la Filosofía.* I. *Grecia y Roma.*—Madrid, 1956.—135 × 200 mm., XXVII + 839 páginas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica.* Tomo VIII. *Tratado de la prudencia* (2-2 q. 47-56). *Tratado de la justicia* (2-2 q. 57-79. — Madrid, 1956. — 140 × 200 mm., XVI + 779 páginas.

JOSÉ M.ª DE GARGANTA, O. P., y VICENTE FORCADA, O. P.: *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer.*—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., XXXI + 730 páginas.

P. ARINTERO, O. P.: *Cuestiones místicas.* — Madrid, 1956. — 140 × 200 mm., LVI + 690 páginas.

Obras completas del Dante Alighieri.—Madrid, 1956.—140 × 200 mm., 1146 páginas.

JOSÉ M.ª SÁNCHEZ DE MUNIAIN: *Antología general de Menéndez Pelayo.* Tomo I: *Ideario. Historia de la Filosofía. Historia de España y de la Iglesia.* Tomo II: *Ideas estéticas. Historia de la Literatura. Historia del Arte. Selección poética. Indices.*—Madrid, 1956.—130 × 200 mm.; páginas: tomo I, 170 + 961; tomo II: 67 + 1361.

San José de Calasanz. Su obra. Escritos.—Madrid, 1956.—135 × 200 mm., LI + 827 páginas.

Catecismo romano. Texto castellano y latino. Edición, introducciones y notas doctrinales, de D. Pedro Martín Hernández. — Madrid, 1956. — 240 × 140 mm., LX + 1053 páginas.

*De The BRUCE PUBLISHING COMPANY. Milwaukee 1, Wisconsin.

JOHN L. MCKENZIE, S. J.: *The Two-Edged Sword.* — Wisconsin, 1956.—155 × 230 mm., XV + 317 páginas.

De editions DU CERF. 29 Boulevard Latour-Maubourg, Paris.

M. E. BOISMARD, O. P.: *Du Baptême a Cana (Jean, I, 19-2, II)*. (Lectio Divina, 18).—Paris, 1956.—140 × 230 mm., 165 páginas.

De editorial HERDER. Avda. José Antonio, 591. Barcelona.

H. SCHUMACHER: *El vigor de la Iglesia primitiva.*—Barcelona, 1956.—125 × 200 mm., 252 páginas.

B ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, I. FULLER y R. RUSELL: *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura.* II. *Antiguo Testamento: Esdras a Macabeos.*—Barcelona, 1956.—145 × 225 mm., XV + 890 páginas.

Del INSTITUTO ESPAÑOL DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS. Via Giulia, 151. Roma.

SAN PABLO: *Cartas de la Cautividad.* Traducción y comentario de José M.ª González Ruiz.—Roma, 1956.—140 × 120 mm., 454 páginas.

ANTONIO GARCÍA LAMADRID: *Los descubrimientos de Qumran.* — Roma, 1956. — 145 × 225 mm., 413 páginas.

De la PONTIFICIA UNIVERSIDAD. Comillas (Santander).

V. ANDÉREZ, S. J.: *Hacia el origen del hombre.*—Comillas (Santander), 1956.—175 × 255 mm., 390 páginas.

De editorial SAL TERRAE. Apartado 77. Santander.

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.: *La persona de Jesús ante la crítica protestante y racionalista.*—Santander, 1956.—125 × 175 mm., 202 páginas.

6014 2